التي تشغلها الابدان ففي انطباق اجزاء الزمان يحصل انطباق المتناهي
وهو كاف في جريان البرهان المذكور كما لا يخفى وبما ذكرنا اندفع
ما قيل ان هذا الاشتراط لا يتم على قول من ذهب الى انها حادثة
قبل حدوث البدن لقوله عليه السلام خلق الارواح قبل الاجساد
بالفي عام لان القائل بحدوث النفس قبل البدن بعض
المليين وهم لا يقولون بعدم تناهيها قيل ذهب بعض الحكماء الى قدمها
مع عدم تناهيها وبرهان التطبيق على الوجه الذي قرره المح لا يبطل عدم
تناهيها على هذا المذهب انتهى اقول القائل بقدمها بالشخص افلاطون
ومن تبعه لا يقولون بعدم تناهيها والقائل بقدمها بالنوع مع عدم تناهي
والقائل بقدمها بالنوع مع عدم تناهي افرادها المتعاقبة بتعاقب الابدان
هم عليه كما مر والقول بقدمها بالشخص مع عدم تناهيها لم ينقل من
احد من الحكماء في الكتب المشهورة اللهم الا ان يكون مذهبا مرجوحا
لا يعبأ به في الجملة سواء كانت مجتمعة او غير مترتبة او متعاقبة هذا عند المتكلمين
واما عند الحكماء فلا يجري الا في الموجودات المجتمعة المترتبة قال الحكماء اذا
كان الاحاد موجودة في نفس الامر معا وكان بينهما ترتيب فاذا جعل
الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثاني
بازاء الثاني وهكذا اتم التطبيق واذا لم يكن موجودة معا لان الامور المتعاقبة
معدومة لا يوجد منها في كل زمان الا واحد ففي كل زمان بفرض انطباق
لا يمكن الا باعتبار فرض وجود الاحاد فلا تطابق فيها بحسب نفس الامر فيقطع
بانقطاع الاعتبار وكذا الامور الموجودة المجتمعة الغير المترتبة اذ لا يلزم
من كون الاول بازاء الاول كون الثاني وهكذا الا اذا لوحظ كل واحد
من الاولى واعتبر بازاء كل واحد من الاخرى لكن استحضار النفس ما لا يتناهي
مفصلا محال فينقطع بانقطاع الاعتبار واستوضح ذلك بتوهم التطبيق
بين الجملتين الممتدتين على الاستواء وبين اعداد الحصى فان في الاول
احدهما باول الاخر كان كافيا في وقوع اجزاء كل منهما بمقابلة الاجزاء
الاخرى بخلاف الحصى فانه لا بد في تطبيقها من اعتبار التفصيل والتعرض

عليه المتكلمون بانه لا يخلو ان يتوقف التطبيق على ملاحظة الآحاد مفصلا و
جعل كل جزء من احديهما بازاء آخر او يكفي ملاحظة احديهما و وقوع
اجزاء احديهما بازاء الاجزاء الاخرى على سبيل الاجمال فان كان الاول
يلزم ان لا يجري في الامور المرتبة لان الذهن لا يقدر على ملاحظة
الامور الغير المتناهية مفصلا سواء كانت مجتمعة او لا وايضا التطبيق
بهذا الوجه يعم الموجود والمعدوم فلا وجه لتخصيص الموجود وان كان الثاني
فهو متحقق في الامور المتعاقبة ايضا اذ يحكم العقل بعد ملاحظة الجملتين
مجملا حكما اجماليا اما ان يقع بازاء كل جزء من الاخرى او لا يقع فعلى
الاول يلزم التساوي وعلى الثاني التناهي فيجري في الحركات الفلكية
هذا على مذهب المتكلمين ظ فانها الحركات متعددة وجود كل مسبوق بعدم
الاخر واما على تحقيق مذهب الحكماء من ان الحركة القديمة عندهم اعني
الحركة بمعنى التوسط بين المبدا والمنتهى امر واحد عارض للافلاك مستمر
من الازل الى الابد لا يتعدد فيه اصلا فلا يجري فيها وكذا الحركة بمعنى
القطع فانه امر موهوم عندهم لا وجود له اصلا فانه ينقطع بانقطاع
الوهم اه يعني ان التطبيق لا يجري في الامور الاعتبارية لانه لا بد
في جريانه من تحقق آحاد السلسلة في نفس الامر ليحصل العقل منها
جملتين ويفرض وقوع الانطباق بينهما فيلزم تناهي ما لا يتناهى في
الامر او تساوي ما كان ناقصا فيه والامور الاعتبارية لا تحقق
لها في الخارج وهو ظ ولا في الذهن لان آحاد السلسلة الغير المتناهية
لا تتحقق الا عند ملاحظتها مفصلا اذ بالملاحظة الاجمالية لا يكون الآحاد
حاصلا الا بوجود واحد وهو العلم الاجمالي المتعلق بها والذهن لا يقدر
على استحضار ما لا نهاية له اصلا فلا ينقطع بملاحظة الآحاد فرضا فينقطع
التطبيق ولا يلزم تناهي في نفس الامر لعدم تحققها فيه قال الشريف في
شرح المقاصد والحق ان يحصل الجملتين من سلسلة واحدة ثم
يقابل جزء من هذه جزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج
فان كفى في تمام الدليل حكم العقل بانه لا بد من ان يقع بازاء جزء

من هذه جزء من تلك فالدليل جار في الامور الاعتبارية والموجودة
لان للعقل ان يفرض ذلك في الكل على سبيل الاجمال وان لم يكف
ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في
الموجودات المرتبة المجتمعة اذ لا سبيل للعقل الى ذلك انتهى كلامه
قبل ان يحصل الجملتين والتطبيق وان كان بحسب العقل لكن آحاد
السلسلتين لا بد ان يكون موجودة ليكون الجملتان موجودتين و
يكون وقوع آحاد كل منهما بازاء الاخر امرا ممكنا فظهر من فرض وتوهم
الخلف تامل في هذا المقام فانه من مزالق الاقدام ولو سلم عدم انقطاع
العقل على سبيل التعاقب ثالثا ان يكون النفس قديمة ومتعلقة بالابدان
الغير المتناهية على سبيل التناسخ فلا ضرر لان كل ما دخل من آحاد السلسلة
تحت الوجود التوهمي بالملاحظة على سبيل التعاقب يكون متناهيا دائما
فالتطبيق لا يستلزم تناهي ما لا يتناهى ونظيره نعيم الجنان فان
معنى لا تناهيهما على ما مر عدم الانتهاء في الوجود الى حد لا يوجد فوقه آخر
مع ان الموجود منه يكون متناهيا دائما ويشكل بالنسبة الى علم الباري
حاصله ان مراتب الاعداد الغير المتناهية في مرتبة الالفاظ بتمامها معلومة
للباري تعالى على سبيل التفصيل لشمول علمه للممكن والممتنع فعلى تقدير التطبيق
يلزم تناهي ما ليس متناهيا في الوجود العلمي له تعالى هذا خلف فتامل
نقل عنه وجه التامل ان علم الباري انما يتعلق بما لا يمتنع وجوده كما ان قدرته
انما تتعلق بما لا يمتنع وجوده والامكان تعلق العلم بالمراتب الغير
المتناهية مفصلا ممنوع انتهى فان قيل فيلزم الجهل على الباري تعالى قلنا الجهل
عدم العلم به كما ان العجز عدم تعلق القدرة بما يصح تعلقها به فتامل
وتوضيحه اه اي توضيحه عدم ورود النقض على برهان التطبيق بالاعداد
والمعلومات والمقدورات الذي اشار اليه بقوله وذلك اه ان التناهي واللا
تناهي فرع الوجود سواء كان في الخارج او في الذهن فما ليس بموجود في الذهن
لا يتصف بالتناهي وعدمه فالاعداد والمعلومات والمقدورات مع
قطع النظر عن الوجود لا يكون متناهيا ولا غير متناه والمتصف منها بالوجود

ليس الا تقدير متناهية اما في الذهن فلانه لا يقدر على استحضار
ما لا يتناهى واما في الخارج فلان كل ما هو موجود في الخارج موجود متناه
فعلى كل تقدير لا يجري التطبيق بينهما لعدم كونهما غير متناهية حتى تفرض
الجملتين منها ويلزم التناهي ما لا يتناهي قال بعض الفضلاء كون التناهي
واللاتناهي في الوجود محل تامل بل النظر عدمه والظاهر ان الاعداد من
قبيل الموجودات الخارجية عند جمهور الحكماء انتهى كلامه اقول الجواب
عن الاول التناهي واللاتناهي هنا ليس بمعنى الايجاب والسلب بل
بمعنى العدم والملكة اللذين لا يتصف الواجب والوحدة والنقطة
بشيء منهما وموضوعات الاعدام والملكات يكون وجودية في الحكم
وعن الثاني ان هذا الجواب انما هو على طريقة المتكلمين والا
عداد عندهم من الامور الاعتبارية واما عند الحكماء فعدم جريان
برهان التطبيق فيها لعدم الترتيب بينها لا لعدم الوجود بناء على ما
تواص انه لا شيء من المراتب جزء لما فوقه بل كل رتبة مركبة من وحدات
مبلغها تلك المرتبة يدل على ما قلنا كلام السيد السند في شرح المواقف
على ان المحقق الدواني صرح في حواشي التجريد بان الاعداد من الامور
من الامور الاعتبارية عند المحققين من الحكماء وان جعلها من اقسام
الكم باعتبار فرض وجودها وما يقال من انها غير متناهية آه جواب
كانه قيل اذا لم يكن الاعداد والمعلومات المقدورات غير متناهية
على شيء من التقادير فما معنى عدم تناهيها وحاصل الدفع ان اطلاق
التناهي عليها وحاصل الدفع ان اطلاق التناهي عليها مجازا باعتبار انها
لو حدثت باسرها لكانت غير متناهية قال بعض الفضلاء عدم تناهي
المعلومات ليس بمعنى عدم التناهي في صورة العلم والمعلومات
بالفعل والا يلزم الجهل اقول انما يلزم الجهل لو كان المراد انه لا ينتهي
بحسب تعلق العلم الى حد وليس كذلك بل المراد ان ما يمكن ان
يتعلق يتعلق العلم به فهو حاصل له بالفعل من غير ان يتوقف على
امر لكن تلك المعلومات لا يتصف بهذا الاعتبار بالتناهي واللاتناهي لكونها

فرعي الوجود بل اتصافها بعدم التناهي بمعنى انها لا ينتهي في الوجود
الى حد معين وانها لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية ولا
شك انه لا يستلزم الجهل كما لا يخفى نعم يرد ان يقال ان علمه تع لما
متعلق بمعلومات غير متناهية امكن جريان التطبيق فيها باعتبار الوجود
العلمي فيلزم تناهيها وقد مر الجواب عنه بانه يجوز ان يكون تعلق العلم بها
على سبيل الاجمال ويكون التعلق بالفعل على التفصيل ممتنع الوقوع فيكون
متناهية بالنسبة الى علم الله تع وان كانت غير متناهية بالنسبة الى
وجودها مفصلا واعلم ان ما قاله المتعرض من ان عدم تناهي المعلومات ليس
بمعنى عدم الانتهاء الى حد متحقق ولذا قال الشارح في شرح المقاصد ان
علمه تعالى غير متناه بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يتصور فوقه حد كما في مراتب الاعداد ونعيم الجنان فبعبارة آه يعني في عبارة الوحدة
في وجوب الوجود اشارة الى دفع استدراك يتوهم من ظاهر عبارة المص
هو ان الله تعالى علم للجزئي الحقيقي فثبوت الوحدة له ضروري اذ الجزئي
الحقيقي لا يكون الا واحدا فلا معنى لذكرها وجعلها من مسائل الفن فانها
لا يكون الا بطريق والتصريح بما حررنا اندفع ما قال الفاضل الخ من ان توهم الاستدراك
جار في الصفات الذاتية له تعالى من الحي العليم السميع القادر لان هذه
الصفات كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم فلا حاجة الى ذكرها لان
الصفات الذاتية وان كان مشهورة في ضمن هذا الاسم لكنها ليست ضرورية
الثبوت له فلا بد من ذكرها وجعلها من مسائل الفن بخلاف ما نحن فيه
وحاصل الدفع ان المراد اه يعني ان الضروري هو ثبوت الوحدة
للجزئي الحقيقي في ذاته المشخصة دون صفته فانه الاشتراك في صفات
الحقيقي وهو ليس بمراد انما المراد بالوحدة هنا هو الوحدة في صفة اخص وهو
وجوب الوجود لا في ذاته الذي هو جزئي تقريب على عبارة المص وانت
خبير بان دفع التوهم بالعناية المذكورة انما يتم اذا كان المراد بلفظ الله
في قوله والمحدث هو الله تعالى الجزئي الحقيقي اما اذا كان المراد به واجب
الوجود مطلقا على ما فسره الشارح يكون وصفه بالواحد بمنزلة وصف الواجب

فالتوهم المذكور يندفع بتلك الارادة الوحدة في صفة الوجوب اذ بقي
في ليس المراد بالاله الجزئي الحقيقي حتى يكون ثبوت الوحدة له
ضرورة تامل واجب الوجود مطلقا وثبوت وحدته محتاج الى
الدليل فالوجه ان يقال فيه اشارة الى ان التوحيد هو عدم الاشتراك
في الالوهية وخواصها واراد بالالوهية وجوب الوجود وخواصها الامور
المتفرعة عليه من كونه خالقا للاجسام مدبرا للعالم مستحقا للعبادة
وهذا التوهم مع دفعه اذا قيل هذا على تقدير ان يكون ضمير هو للشأن
والاله مبتدأ او واحد خبره ازحر يرد ان الاله علم للجزئي فثبوت الوحدة
له ضروري فلا فائدة في هذا الحكم ويدفع ان المراد وحدته في صفة الوجوب
وما يتفرع عليه من استحقاق العبادة وخلق العالم وتدبيره لا في
ذاته ردا على الكفار الذين اعتقدوا اشتراك معبوداتهم له تعالى في
الامور المذكورة واما اذا كان ضمير هو مبتدأ راجعا الى الذي التمسوا
فالاله خبره وواحد بدل منه او خبر بعد خبر على ما في الكشاف عن ابن عباس
قال قريش يا محمد صف لنا ربك الذي تدعونا اليه فنزلت
يعني الذي التمستم مني صفته هو الله فلا يتاتى التوهم المذكور كما لا
يخفى فلا يرد ان يكون آه يعني اذا كان المراد بالالهين الصانعين
القادرين على الكمال لا يرد منع الملازمة بان معنى الاله واجب
الوجود على ما مر ولا يلزم من امكان الوجهين امكان التمانع بينهما انما يلزم
لو كان الصانعين قادرين على الكمال لكن نعلم لا يجوز ان يكون احدهما قادرا
كاملا والاخر بخلافه بان يكون معطلا او موجبا او ناقصا فح لا يمكن
التمانع بينهما اما على تقدير كون احدهما معطلا او ناقصا فظ واما على تقدير
كونه موجبا فلانه يجوز ان يكون الاثار الصادرة عنه بطريق الايجاب
هي الاثار الصادرة عن الاخر بتوسط الاختيار فان قيل يجوز استناد
النقيضين في وقتين الى القادر ولا يجوز الى الموجب لا مقتضى الذات
لا يكون الا احدهما قلت يجوز بتوسط شرط حادث فيجوز ان يكون
اختيار الواجب المختار شرطا للايجاب فكل اثر يختاره المختار

يكون مقتضى لذات الموجب بالايجاب فقوله في تقرير المدعى
لا يمكن ان يصدق اي اذا كان المراد بالالهين في الدليل الصانعين
القادرين على الكمال فقوله لا يمكن ان يصدق الخ محل تامل لانه
يدل على ان المدعى نفي تعدد الواجب مطلقا والدليل المذكور انما
يدل على نفي تعدد الواجب مطلقا والدليل المذكور انما يدل على نفي
تعدد الصانع القادر على انقادر الكمال الذي هو اخص من الواجب
مطلقا الا ان آه اي الا ان يخصص المدعى ايضا ويقال المراد
بقوله ولا يمكن ان يصدق الوجوب على وجه الصانع والقادرة الكاملة فح يكون
الدليل مطابقا للمدعى او يقال آه اي او لا يخصص بل يترك على حاله ويبين
استلزام الدليل له ايضا فلا يكون المتصف به منها واجبان لا ممكن واجبا
صانعان قادران على الكمال فا تمكن التمانع بينهما لكن يرد على هذا اي هذا
لبيان انه لو كان الايجاب نقصا فلم فلم ان صفاته تعالى قديمة صادرة عنه
بطريق الايجاب قبل ذاته تعالى ليست علة لصفاته حتى لزم ان يكون
موجبا بالنسبة اليها او مختارا اذ علة الافتقار عندهم هو الحدوث وصفاته
ليست بحادثة فلا يكون لها فاعل ولا يخفى انه ليس بشي لانها اذا لم تكن
مستندة الى ذاته يلزم تعدد الواجب لذاته اذ كل موجود لا بد من ان يكون
وجوده من ذاته او من غيره فاذا انتفى الثاني تعين الاول ويلزم الوجوب
والذا قال في شرح المقاصد استناد الصفات عندهم من قبيل الا بطريق
الايجاب وقولهم علة الاحتياج هو الحدوث ينبغي ان يخصص بما عدا الصفات
وسيجي في مباحث الصفات كلام يليق بهذا المقام والفرق آه يعني
ان بيان الفرق بين ايجاب الصفات وبين ايجاب ما عدا اهابان
الاول كمال والثاني نقص قبيل الفرق واضح لان صفات الواجب
كمالات لا يكون نقصا بخلاف ايجاب غير الكمالات اقول افاضة
الوجود الممكنات خير وكمال فيلزم ان يكون بطريق الايجاب والقول
ان السنة يقتضي ان يكون الواجب قبل كل شي وبعده مما لا يعتد به في المقامات
اليقينية على ان كون الخلو عن الصفات نقصا في ذاته تعالى ممنوع لا بد له من دليل

وهو البحث اه اى فى هذا الدليل بحثان الاول النقض الاجمالى
بان يقال ان دليلكم بجميع مقدماته غير صحيح لانه جار فى هذه المادة
مع تخلف المدلول عنه اولانه يستلزم المحال اعنى عدم وجود الواجب
المختار بان يقال لو امكن الواجب المختار لامكن تعلق ارادته
باعدام ما صدر عنه ذاته بطريق الايجاب اعنى صفاته لكن امر ممكن
فى نفسه وكل ممكن مقدور له نعم فلا يخلو اما ان يحصل كل من مقتضى
الارادة اعنى عدمها فيلزم اجتماع النقيضين واما اولا يحصل احدهما
فلا يخلو اما ان يحصل بمقتضى الذات فيلزم تخلف المعلول عن العلة
التامة وهو اجاب بعض الفضلاء بانا نختار انه لا يحصل بمقتضى
الارادة وقولكم يلزم العجز قلنا لا نم لزوم العجز المنافى للالوهية لان
ذلك العجز لان انسدادعاء امر ممكن ذاته والعجز الذى من الذات لا ينافى
الالوهية بل المنافى العجز الذى يكون بسبب الغير طريق القدرة
عليه والثانى الحل آه اى البحث الثانى النقض التفصيلى اعنى
منع مقدمة معينة وهو لزوم العجز يعنى لا نم انه لو حصل مراد احدهما دون الآخر
يلزم عجز الآخر لان عدم القدرة على الممتنع ليس محللا للقدرة اذ هى
تتعلق بالممكنات الصرفة الذى انه لا يقدر على اعدام المعلول مع
وجود العلة التامة ولاشك ان ارادة احد الالهين وجود الحركة مثلا تعطل
عدمه وتجعل ممتنعا فعدم قدرة الآخر عليه لا يكون عجزا اجاب عنه بعض
الفضلاء بان عدم القدرة على الممكن الذاتى بناء على سد الغير طريق القدرة
عليه هو العجز المنافى الالوهية ولاشك ان عدم القدرة على اعدام
المعلول الممكن الذاتى بواسطة وجود العلة التامة هو العجز لسد الغير ايا لا انتهى
وفيه يلزم على هذا ان يكون الواجب قادرا على اعدام المعلوم مع وجود علته
دفعا للعجز وهذا يستلزم جواز تخلف المعلوم عن علته تامل والجواب اه
هذا جواب بتخصيص الدليل بحيث لا يجرى فى مادة النقض ولا يرد عليه
المنع يعنى انا نفرض تعلق ارادة فى الالهين معا ونقول ان المراد لو امكن
الهان لامكن التمانع بان يريد احدهما حركة زيد فى زمان ارادة

الاخر ولا شك انه لا يجري في صورة النقض لان ما يقتضيه الذات
البحث مقدم على ما يقتضيه بتوسط الارادة وربما يتم الجواب المذكور لان كلا واحد
من تعلقي الارادة تابع حتى يكون بالممكن الصرف العدم تقدم احدهما على
الاخر اي يقع بين تعلقيهما اه يعني ان المراد بالتقدم المعنى اللغوي وهو المنافاة
مطلقا دون المعنى الاصطلاحي وان الكلام على حذف المضاف اي حذف
لفظ التعلق لان الكلام مبني حيث قال وكذا تعلق الارادة بكل
منهما امر ممكن في نفسه ولم يرد بالتضاد المعنى الاصطلاحي اه يعني لم
يرد كون الامرين الموجودين بحيث لا يجتمعان في محل واحد من
جهة واحدة لا يتوقف تعقل احدهما على تعقل الاخر لان حصول الضدين
في محلين جائز فعلى تقدير التضاد بين تعلقيهما لا خلل في صحة الدليل لتعلق
متعلقيهما ضرورة كون متعلق احدهما السكون والاخرى الحركة فيجوز حصول
ذينك التعليقين ولتم الدليل بلا حاجة الى نفي التضاد بينهما وايضا المانع
ان والتضاد على تقدير ارادة الاصطلاح ان المانع من الاجتماع في
محل واحد لا ينحصر في التضاد وتمانع كل واحد من التضايف والعدم والملكة
والايجاب والسلب ايضا مانع من الاجتماع فنفي التضاد بين تعلقي الا
رادتين لا يكفي في جواز اجتماعهما قال بعض الفضلاء خص التضاد بالنفي لان
التعلقين وجوديان فلو ثبت بينهما تناف لكانا متضادين وفيه انه لو كان
المنفي بين التعلقين التضاد لكان المثبت بين المرادين المعنى الحركة والسكون
اياه ايضا وليس كذلك كما لا يخفى الى دليلها يعني ليس المراد
بالامارة الدليل الظني حتى يرد بان الظن لا يفيد

لا يفيد في المطالب خصوصاً في اثبات التوحيد
اذ يلزم منه آه اى يلزم العجز للاحتياج

الى الغير في تنفيذ القدرة وعدم سد
الغير طريقته والاحتياج الى
الغير مطلقا سواء كان في

في الوجود او في الايجاد او في شيء آخر نقص مستحيل على ذات الواجب فان الاجماع منعقد
على ان وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد كل نقصان فاذا كان الاحتياج مستحيلا على
ذات واجب الوجود ولا يكون الا آخر او الحيا فيكون حادثا او ممكنا وبما حرره اندفع
ما قيل ان اللازم الاحتياج في الايجاد وهو لا يستلزم الحدوث و الامكان بل المستلزم له
الاحتياج في الوجود وهو غير لازم لكن يرد عليه ان هذا انما يتم على القول بحجية الاجماع و انا لا
نسلم ان الاحتياج مطلقا نقص فان الواجب يحتاج في ايجاده الى امكان المعلوم مثلا ولا يخفى
ان قول الشارح وهو علامة الحدوث الخ يدل على ان المدعى اثبات عدم تعدد الواجب مطلقا
والا فلا حاجة الى هذه المقدمات لانه اذا لزم العجز ثبت امتناع وجود صانعين قادرين على
الكمال فتفسير قوله لو امكن الهان بقوله اى صانعان قادران على الكمال ليس بشيء ان قلت آه
حاصله انا لا نسلم ان عدم حصول مراد احدهما يستلزم عجزه والا لزم ان نقول المعتزلة بعجزه تعالى
لانهم قائلون بانه تعالى اراد طاعة الفاسق وايمان الكافر ومع ذلك لا يحصل الخ فيلزم العجز آه

حاصله ان المعتزلة انما لم يقولوا بعجز الله تعالى لان الارادة عندهم قسمان ارادة قسرية لا يجوز
التخلف عنها وارادة تفويضية يجوز التخلف عنها والمتعلق بطاعة الفاسق وايمان الكافر
هي التفويضية دون القسرية فلا اشكال وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع الخ يعني ان
امكان التمانع لكونه حجة لقد انما يستلزم ان يكون التعدد المستلزم له محالا لا انه يستلزم
لا يوجد مصنوع بالفعل لجواز ان يوجد بارادة احدهما لا بطريق التمانع فان الذي
لا يستلزم فعلى هذا التقدير ضمير قوله وهو لا يستلزم الخ راجع الى امكان التمانع انما يستلزم
عدم تعدد الصانع وهذا لا يستلزم انتفاء المصنوع بل المستلزم له هو ان لا يكون واحد منهما
صانعا بمعنى السلب الكلي الذي يستلزم وقوع التمانع ومآل الجواب على التقديرين واحد وهو منع
الملازمة كما لا يخفى وهذا الجواب مبني آه يعني هذا الجواب مبني على ان المراد من قوله عدم
تكونهما عدم التكون بالفعل اذ حاصل الجواب على ما عرفت انا لا نسلم ان امكان التمانع
يستلزم عدم تكونهما بالفعل فان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد اما بارادة
احدهما فبان وقوعه بمعنى قوله الخ اي اذا عرفت ان هذا الجواب مبني على الخ فاعلم ان المعنى
العلاوة انه يمكن ان لا ينبني على الخ المذكور بل نفصل ونقول ان اردتم ملزوم
عدم السكون عدم التمكن بالفعل نمنع الملازمة فان المستلزم له انما هو وقوع التمانع لا امكانه وان
اردتم عدم التكون بالامكان فالملازمة مسلمة فان امكان التمانع يستلزم امكان عدم
التكون لكن لا نسلم بطلان اللازم لا بد له من دليل فتدبر انه يندرج ما قلنا من غير العلاوة
حتى يظهر لك انه يندفع ما قيل ان ما بنى على العلاوة منع الملازمة فلا معنى لارادة بعضهم في

علاوة ... لو تعدد الاله لم تكون السماء والارض اي لم تكونا بالفعل كما هو الظاهر المتبادر
واما الثاني فلانه ترجيح الخ لان مقتضى اتحاد رتبة ذات الاله وتصحيح المقدور به الامكان
يكن نسبة الممكنات الى الالهين المفروضين على السوية فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون لبـ
ـعض الممكنات خصوصية بالنسبة الى احدهما فلا يلزم الترجيح بلا مرجح ... يرد عليه ان الترديد
ي ان الترديد المذكور بقوله لانه لا يكونهما اما بمجموع الخ اما على تقدير التمانع المفروض ان يكون
ر الاديان كذا لو امكن الهان لم تكن السماء والارض لانه يمكن التمانع بينهما في الايجاد بان
يريد كل واحد من الالهين ايجادهما على سبيل الاستقلال فعلى تقدير التمانع تكونهما اما بمجموع القدرتين
يلزم نقص قدرة منهما لان ارادتيهما قد تعلقت بايجادهما على الاستقلال والقدرة لم تختلف عن
كل منهما فيلزم التوارد او باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح فحينئذ يرد عليه منع الملازمة
بانا لا نسلم انه لو تعدد الاله لم تكن السماء والارض لان وجود الالهين لا يستلزم وقوع التمانع
في الايجاد عقلا حتى لا يلزم المحال بل امكانه وهو لا يستلزم الوقوع فيجوز ان يكونا فعل وقوع
التمانع بارادة واحد منهما او بتفويض احدهما الى الآخر وانما قال بعض لان تعدد الحاكمين المستقلين
يستلزم وقوع التمانع في الحكم عادة على ما في الشرح ... واما على الاطلاق الخ يعني ان الترديد المذكور
اما ان يكون على الاطلاق بدون اعتبار التمانع على ما هو الاظهر الاقرب الى الفهم فغير محتاج الى البيان
ح نختار الشق الاول وهو ان يكونهما واقع بمجموع القدرتين قولكم انه ينافي كمال القدرة قلنا لا نجوز ان
ان يكون وقوعه بمجموع القدرتين بحسب تعلق الارادة على هذا الوجه اي بان يكون للقدرة الاخرى
مدخل فيه وهو لا ينافي كمال القدرة في نفسها انما المنافي له ان تعلق الارادة بوجود المقدور

بحيث لا يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه كان الواقع مجموعهما فانه يلزم نقصان القدرة
لان كمال القدرة ان يكون على وفق الارادة كما في افعال العباد عند الاستاذ ابي اسحاق
فانه ذهب الى ان افعال العباد واقعة بمجموع قدرة الله وقدرة العبد لنفس مدخل فيهما .
وكذا يمكن اختيار الثالث وهو ان التكوين باحدهما ولا نسلم انه يستلزم الترجيح
بلا مرجح لم لا يجوز ان يكون المرجح ارادة احدهما الوجود بتوسط قدرة الآخر او تفويض
احدهما بارادته تكوين جميع الامور الى الآخر وكذا يجوز ان يكون كل منهما مستقلا في الايجاد
لكن اراد احدهما وجوده فوجد ولم يرد الآخر وجوده ولا عدمه ولا استحالة في ذلك
والتحقيق هذا آه اي التحقيق في ان الآية حجة قطعية او اقناعية انه ان حمل الآية على نفي
تعدد الصانع مطلقا سواء كان مؤثرا او لا فهي حجة اقناعية لا تفيد القطع فانه ان اريد
بالفساد والخروج عن هذا النظام او عدم التكون يرد منع الملازمة ان اريد بالفعل
ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان على ما بينه الشارح لكن الظاهر من منطوق الآية نفي
تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض حيث قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة فانه ليس المراد
بالظرفية المعنى الحقيقي اعني التمكن لان الله منزه عن التمكن في المكان لتنزهه عن الجسمية فيكون المراد
الظرف في التاثير فيهما والمعنى انه لو كان المؤثر فيهما آلهة لفسدتا اي لم تتكونا فالحق حينئذ ان الملازمة
قطعية والآية حجة قطعية اذ تاثير الالهين لا يخلو اما ان يكون على سبيل التوارد بان يوجد كل منهما شاهد
محال لامتناع توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد واما ان يكون على سبيل
الاجتماع بان يكون تكونهما بمجموع قدرتيهما او على سبيل التوزيع والتقسيم بان يكون المؤثر في بعض

منهما ال

منها الى وفي البعض الآخر انه آخر فنقول لو امكن الباري موثران فيهما على سبيل الاجتماع او التوزيع لا

يمكن التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما صانعا تام القدرة لكن امكان التمانع محال لاستلزامه

المحال فلا يكون احدهما صانعا واذا لم يكن احدهما صانعا لزم انعدام كل من السماء و

الارض وعدم وجوده ان كان التاثير على سبيل الاجتماع ضرورة انعدام جزء علته الكل

المستلزم لانعدام علته او انعدام البعض ان كان على سبيل التوزيع لانتفاء علته التامة

فعلى تقدير تعدد المؤثر في العالم يلزم ان يفسد العالم بمعنى ان لا يوجد هذا المحسوس لان

التعدد يستلزم امكان التمانع المستلزم لان لا يكون احدهما صانعا المستلزم لعدم

كون العالم كلا على تقدير الاجتماع وبعضا على تقدير التوزيع فمعنى قوله فيلزم انعدام

الى آخره انه على تقدير ان يكون التاثير على سبيل الاجتماع والتوزيع يلزم عدم وجود

الكل او البعض عند عدم كون احدهما صانعا الذي يستلزمه امكان التمانع الذي

يستلزم تعدد الصانع ومما حررناك ظهر ان ما قاله المحشي الموفق فيه انه يجوز ان لا يعدم

كون احدهما صانعا فلا يلزم انعدام الكل ولا البعض وان اريد انه يلزم انعدام احد البعض

بالامكان فانتفاء اللازم ممنوع ليس بشيء منشاه عدم التدبر فان عدم كون احدهما

صانعا لازم لامكان التمانع الذي هو لازم لامكان التعدد كما لا يخفى والفاضل الجلبي

لم يحمل المص قوله فيما وقع واعلم انه يمكن حمل قوله لانتفاء الملازمة قطعة على هذا التوجيه و

لا يتم الجواب المذكور كما لا يخفى على المتامل هذا نهاية ما تيسر لي من تقرير الكلام بعون الملك العلام

قوله ويمكن ان يوجه الملازمة الى آخره ان يمكن توجيه الملازمة في الآية بحيث يفيد تعدد

الصانع على سبيل القطع مطلقا سواء كان موثرا بالفعل او بالقوة وان قال المراد بالفساد
وعدم التكون بالفعل بالفعل لا يمكن تعدد الواجب الذي من شانه التاثير والايجاد لم
العالم ممكنا فضلا عن ان يكون موجودا لان وجوده فرع امكانه لكونه حادثا والاول وان
كان العالم ممكنا حينئذ لتعدد الواجب لكن لا امتناع بينهما ضرورة كون كل منهما قادرا
تاما وتحقق مصحح تعدد بينهما اعني ان المصنوع لكن امكان التمانع محال لاستلزامه
المحال على ما مر فلا يكون العالم ممكنا لان امكان اللازم مع المجموع لا عين اعني التعدد
والامكان شيء من الاشياء فاذا كان التعدد مفروضا يلزم ان لا يكون شيء من الاشياء ممكنا
حتى يلزم امكان التمانع الذي هو محال وبما حررناك اندفع ما قيل ان عدم امكان
العالم لا يستلزم الفساد بمعنى عدم التكون لجواز كونه واجبا لان عدم كون العالم
واجبا معلوم مما سبق من كونه بجميع اجزائه حادثا اذ الواجب لا يكون حادثا محلا لحقيقته على
انه يمكن حمل ما نقله المحشي في شرح المقاصد على هذا التوجيه بان يكون المراد بفسادهم ان لا يكون
السماء والارض لم يمكن تكونهما ويكون الترديد على تقدير التمانع المفروض وهذا ظاهر عند التامل
لو اريد بالالزام الى آخره نقل عنه تقرير الدليل هكذا لو وجد الهان لامكن التمانع
بان يريد كل منهما ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال فامكن ح ان لا يوجد المصنوع مع
وجود علته التامة وهي ارادة كل منهما لامتناع ان يوجد بهما او بكل منهما او باحدهما
لكن حمل الفساد في الآية على هذا المعنى مما لا يخفى بعده انتهى كلامه قوله لامتناع ولذلك
فامكن ان لا يوجد المصنوع ووجه البعد ان ارادة عدم التكون من الفساد وحمله

ولو

فكيف نقيده بالامكان ثم نقيده بمنع وجود العلة التامة فتم الامر يعني تم ادلة الكلي وكونه
حجة قطعية لتحقق الملازمة وانتفاء اللازم قطعا اما الملازمة فلان التعدد يستلزم امكان
التمانع وهو يستلزم عدم التمكن بالامكان مع وجود العلة التامة واما انتفاء اللازم فلما
تقرر ان عدم المعلول مع وجود علته التامة فيلزم ان يكون الخ اي اذا كان كلمة
لو لافادة الدلالة على ان انتفاء الثاني لانتفاء الاول في الزمان الماضي يلزم ان يكون
كلا الانتفائين الماضيين اعني انتفاء التعدد وانتفاء الفساد امرين مفروضين معلومين
للسامع لكن قصد باو خال لو عليهما تعليق الثاني بالاول [illegible]
يدل على ان كلا من الامرين معلوم الانتفاء عند السامع لكن انتفاء الثاني لاجل انتفاء الاول
وهو ليس بمقصود من الاستدلال بل المقصود بيان تحقق انتفاء الاول لاجل انتفاء الثاني
والحالة والتسلسلية بدليل تحقق انتفاء الثاني المفروض عند السامع والاية لا تفيد
فلا يكون الاستدلال الا ولو سلم الدلالة الخ يعني لو سلم دلالة الاية على انتفاء التعدد في الزمان
الماضي بسبب انتفاء الفساد فيه لم المقصود اعني اثبات وحدة الصانع مطلقا بدليل انتفاء
التعدد في الماضي لان المراد اذا ثبت انتفاء التعدد في الزمان الماضي يكون ما جاز التعدد في حال
الاستقبال حادثا والحادث لا يكون الها فلا يكون باجابة التعدد الها فيكون الصانع
واحدا فقد صار المتكلمين الخ يعني ان ما وقع في كلام البعض من الحكم بترادف الواجب والقديم
مستقيم بان يكون المراد به التساوي دون ما هو المشهور من الاتحاد في المفهوم فان قدماء
المتكلمين قد يريدون بالترادف التساوي في الصدق فحينئذ ذكر الشيخ ابو المعين الى الايمان

والاسلام من الاسماء المترادفة ثم بين الحال بينهما مفهوما عليحدة وما قيل انه يحتمل ان
يكون لكل منهما اولاحدهما بعينه ان احدهما مشترك بينهما والاخر في الترادف باعتبار المشترك
وعدمه بعدم المتغايرين فالقائل به ليس عليه ما ينبغي بمجرد احتمال اذ ليس في عبارة ولا في
عبارة القوم ما يشعر بكونهما من الالفاظ المشتركة بل وعلى ظاهره انه اريد على ما هو المفهوم
من ظاهر هذا التصريح ان وجود الصفات كوجود الواجب مقتضى ذاته من غير احتياج
الى شيء ان كل صفة محتاجة في وجودها الى موصوفها فكيف يكون واجبة لذاتها وله
وسيجيء ما يؤيد ان ما وقع التصريح الوجود المذكور وهو ان المراد بكونها واجبة لذاتها واجبة لذات
الواجب تعالى يعني ان ذاته تعالى كافية في اقتضائها من غير احتياج الى الغير الموجب لذاتي
ولا شك ان الوجوب بهذا المعنى اخص من عدم الاحتياج الى الغير لانتفائي احتياجها الى موصوفها
ثم لا يرد ما ذكره هذا حاصل ما نقل عنه لكن لا يرد عليه انه لان معنى كون الشيء موجودا لذاته
ان لا يحتاج الى الغير في وجوده اصلا فيكون الصفات واجبة لانها ليست غير الذات
انتهى كلامه وانت خبير بان هذا التاويل مع عدم تماميته في نفسه لتوقفه على المقول بان الاحتياج
ليس نقصا في صفاته وبان قولهم كل ممكن حادث انما هو فيما اذا كان صادرا بالقصد والاختيار
وكل ذلك تخصيص في الاحكام العقلية ومع عدم تحمل العبارة له لان ضمير قوله لذاته راجع الى
الموصول في الواجب وكان حاصل الكلام على جعله واجبا لذاته كذلك حمل الصفات عليه بجعلها واجبة
لذواتها بلا تفاوت لا يطابقه الاستدلال المذكور فان قوله لكان جائز العدم في نفسه صريح
في ان المراد ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بمعنى ان ذاته وحقيقته مقتضي لوجوده من غير احتياج

الى شيء اصلا اذ جواز العدم في نفسه انما يقابل الوجوب بهذا المعنى قوله هذا يدل على ان وجود
الى آخره يعني ان قولهم ان المحدث ما يتعلق وجوده بايجاد شيء آخر يدل على ان صفات القديمة
لا يتعلق وجودها بايجاد شيء لعدم كونها محدثة وهذه جهالة بينة فان بديهة العقل حاكمة بان
الصفات في وجودها الى موصوفها فان قلت ما حكم بالضرورة هو احتياج الصفة الى وجود الموصوف
لا الاحتياج الى ايجاده والا لزم كون الصفات مخلوقة فلا يلزم الجهالة قلت ليس المراد بالايجاد
ههنا الا اخراج من العدم الى الوجود فانه غير لازم من الاحتياج الى المخصص بل افضاء الوجود
ولا شك ان وجود الصفات متعلق باقتضاء الموصوف في وجودها هذا اورد على الاستدلال في نفي
وهو ان الاحتياج الى المخصص وجودا لا يستلزم الحدوث بمعنى سبق العدم عليه الذي هو مناف للقدم
في عدم المسبوقية بالعدم لجواز ان يكون ذلك بطريق الايجاد وما ذكروا من ان كل ما هو محتاج
في وجوده الى شيء مسبوق بالعدم ليس بصحيح على اطلاقه بل فيما اذا كان صادرا عنه بالاختيار
ان كل ما سوى الله حادث والمحتاج الى الحادث حادث لا يجدي نفعا لجواز ان يكون المخصص
لن قال بعض الفضلاء الجهالة البينة انما يلزم اذا كان محمولا على ظاهر كلامهم اما اذا كان محمولا
على التأويل المذكور ويكون المراد انه لو لم يكن واجبا لذاته اي الذات الواجب لكان محتاجا الى
مخصص مباين مفارق فيكون محدثا اذ لا نعني بالمحدث الا ما يكون محتاجا الى المخصص في وجوده الى
ايجاد شيء آخر مغاير له والصفات ليست غير الذات فلا يكون محدثة فلا يلزم الجهالة اذ لا يلزم منه
ان لا يتعلق وجودها بايجاد شيء اصلا انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان هذا التوجيه مع ورود الاعتراض
كما نوح عليه يستلزم استدراك قوله والا لكان جائزا في نفسه بل يأبى عنه تامل فانه من مطارح

الا ذكره وان قالوا ان المعنى ان قالوا في دفع الجهالة المذكورة ان المراد بقولنا كل ما هو
قديم فهو واجب لذاته انه القديم بالذات وهو ما لا يكون محتاجا الى شيء اصلا والصفة القديمة
ليست بقديمة بالذات بل محدثة بالذات لاحتياجها الى موصوفها فيكون داخلة في كون
وجود موصوفها بالحادث فلا يلزم الجهالة ثم فيرد عليهم انه لا يثبت حكمهم بكون الصفات واجبة
بالذات لعدم كونها قديمة بالذات واما ان الاعراض الخ يعني وانما قالوا ان الاعراض غير باقية
لان كان بقاؤها يستلزم قيام المعنى بالمعنى فلان بقاءها غيرها لانفكاكه عنها في حال الحدوث
فانها في اول زمان الحدوث موجودة وليست بباقية فيتصورون ان البقاء دائما يحصل في الزمان الثاني لانه
عبارة عن الوجود في الزمان او استمراره على ما سيجيء في الشرح لكن يرد ان البقاء المعنى زائد على
القول بان بقاء الصفة نفسها انه ان اريد بكونه نفس الاتحاد في المفهوم فذلك مما لا يخفى فساده لان البقاء
يضاف الى الصفة فيقال بقاء العلم والقدرة مثلا فكيف يكون نفس المضاف اليه بحسب المفهوم
وكذا انتقال صفة باقية وصفة الباقي تقتضي زيادة البقاء كالعالم تقتضي زيادة وان اريد به عدم
الزيادة في الوجود الخارجي يعني انه ليس في الخارج امر [illegible] الصفة يسمى بالبقاء بل هو امر اعتباري
يحصل في العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثاني فلا شك في صحته لكن لم لا يجوز ان يكون البقاء
بهذا المعنى انها ليس في الخارج الاعراض واما البقاء فليس امرا وجوديا في الخارج زائدا عليها حالا
فيها حال الحلول السواد في الجسم بل هو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة وجودها الى
الزمان الثاني فلا يلزم القول بتجدد في كل ان الذي هو مصادم للمشاهدة الحس وكونها منفكة عن البقاء
حال الحدوث وحصول الاتصاف به بعده انما يفيد الزيادة في العقل لا في الوجود الخارجي

بان يكون

ان يكون للاعراض وجود فيه وللمعاني وجود آخر فيه انها في الحقيقة للاتصاف بصفة لا يقتضي كونها
موجودة في الخارج لجواز تجدد الاتصاف بالامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الخارج كعلم الباري
تعالى بالحوادث فانه متصف بها مع عدم كونها موجودة والا لزم كونه محلا للحوادث تأمل فانه دقيق
على ما يجيء في التكوين حيث قال من قال ان التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا
فليس هنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر
اعتباري يحصل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج
يعني ان نور الواجب الخ يعني قد علم مما سبق ان الواجب محدث لجميع ما سواه فاذا تصور
يعني ان محدث لجميع ما سواه على النمط البديع والنظام المحكم علم ثبوت الصفات المذكورة له
بالبديهة فان كون الاثر على النمط البديع يدل على العلم وكونه حادثا يدل على القدرة والارادة
وكونه حادثا ... يدل على الحيوة فلا يرد ما يقال احداث العالم على النمط البديع انما يدل على اتصاف
بالصفات المذكورة اذا كان بلا واسطة لكن يحتمل ان يحدث بوسط مختار صادر عنه بطريق
الايجاب من غير قصد وارادة كما هو مذهب قدماء الفلاسفة حيث ذهبوا الى ان العالم صادر
عنه من غير قصد وشعور كحرارة النار مثلا ليكون ذلك الوسط قادرا مريدا عالما حيا دون الواجب
لان الايجاب بلا قصد لا يدل على ثبوت العلم ولا غيره كما لا يخفى وانما قيد الايجاب بعدم
الارادة كما هو مذهب المتأخرين من الفلاسفة حيث قال ذهبوا الى انه فاعل مختار يعني انه
ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن الشرطية الاولى لازمة الوقوع والثانية ممتنعة الى ان
لا يدل على نفي الصفات المذكورة ولذا اثبتوها وقالوا انها عين الذات لان ذلك ...

يتعلق بقوله لا يرد ما يقال لان دليلك الاوسط من جملة العالم ضرورة كونه ما سوى الله اذ يحتمل

ان يكون صفة من صفاته فيكون حادثا بحدوث العالم بجميع اجزائه فلا يصدق نفي القدم

بالايجاب لان اثر الموجب لا يكون حادثا ولا يخفى انه يعني لا يخفى ان هذا الجواب انما يتم اذا بين ضمنى

ان جميع ما سوى الله حادث ولم يقتصر على بيان حدوث ما يشاهد وجوده من الممكنات لكن لم يبين

فيجوز ان يكون ممكن من الممكنات غير معلوم الوجود والحدوث كالمجردات مثلا صادرا عنه تعالى

بالايجاب مختار الحدوث العالم متوسط ثم ان الاختيار انه يعني انما يعتبر النسبة المطلوب الشيء

والنظام المحكم لان له مدخلا في بداهة الحكم والا فيمكن ان يستدل بحدوث العالم على القدرة و

الاختيار لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا وثبوت القدرة والاختيار على ثبوت العلم كان

صدور الفعل بالقصد والاختيار لا يتصور الا مع العلم وثبوتهما على ثبوت الحيوة اذ لا نفي الحيوة

الا صفة يوجب صحة العلم والقدرة وظاهر كلام الشارح يعني ان ظاهر كلام الشارح يدل على ان تصور

الواجب بالعنوان المذكور يوجب ثبوت السمع والبصر ايضا لكن بالمحسوسات و المبصرات واجيب بان

المراد بالسمع والبصر بادراك المسموعات و المبصرات اذ المقصود هنا جريان المشتقات عليه تعالى

واما ان مباديها موجودة متغايرة فذلك مطلب آخر يجي بعد هذا اي قوله وله صفات ازلية من العلم

وعلى ان هذا آه ظاهر كلام المحشي يدل على ان هذا المنع ليس مندرجا في عبارة الشارح كما ذكر لك

فان المعنى ما يقابل الذات الا على الامر الموجود فالمعنى هذا مبني على ان بقاء الشيء امر موجود

زائد على وجوده وفي قوله والحق ان البقاء الخ اشارة الى كلام المعتنين اذ كونه عبارة عن عدم الزوال

يدل على انه امر عدمي ليس بموجود وكونه حقيقة الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني يدل على انه هذا الموجود

في العقل باعتبار النسبة الى الثاني يعبر عنه بالبقاء اللهم الا ان يقال مقصوده نفي
ضمنا في كلام الشارح يعني ان تفسير القدم آه يعني في قوله كما في صفات الباري اشارة الى
تفسير القدم بالبقاء في التحرير غير جائز في تمام صفات الواجب بذاته لعدم كونه متجزاً
بيان عدم جريانه لانه يتوقف بقيام الاعراض والصفات ليست باعراض بل هذا دائم
ما نقض اجمالي للدليل الذي اورده على امتناع بقاء الاعراض وتقريره ان دليلكم بجميع
مقدماته ليس بصحيح لانه يستلزم المحال اعني مخالفة الضرورة لان اصحابنا جعلوا الحكم
حاصله انه لما كان بقاء عالم الاجسام ضروريا مع جواز عدم بقائها عند العقل كان الحكم
الاعراض ايضا ضروريا مع جواز عدم بقائها اذ احتمال عدم البقاء موجود في الاعراض
الاجسام ولا فرق بينهما حتى يجعل احدهما بالبقاء والآخر ضروريا فمدعي الفرق سفسطي انتهى كلامه
اقول يمكن بيان الفرق بان عدم بقاء الاجسام ابعد عند العقل بل محال لانه يستلزم سقوط
التكليف والقصاص والجزاء بخلاف الاعراض اذ لا بعد في تجددها فلهذا جعل الاصحاب
الحكم ببقاء الاجسام ضروريا لحكم بديهة العقل دون الحكم ببقاء الاعراض بل جعلوه
من احكام الحس والحس لا يتميز بين الامثال كما في الغيم قوله فيلزم ان يكون اي احد اي فلو
كان الواجب مما يلزم ان يكون ممكنا هف ويلزم ان يريد وجوده الخاص على ماهيته
لان وجود الممكنات زائدة على ماهياتها عندهم مع ان وجوده الخاص عين ماهيته كما قالوا
فلا يرد ما قيل ان الوجود المطلق زايد في الواجب ايضا وما هو عينه هو وجوده الخاص
للقطع بتغاير المفهومات ثم فان الدليل علم التجزي الحقيقي والواجب معناه ما يكون وجوده من ذاته

والقدم ما لا يكون مسبوقا بالعدم   والفضل الخ اي ما تضرروا انا لا نسلم ان الاذن في
اذن مرادفه ولازمه لاحتمال ان يكون ذلك المراد وفق اللازم هو تعيين البعض ولا نجوز الا
في عدم ايهام الباطل مسلم او دراكنا لاحتمال عدم اطلاعنا على وجه ايهامه فانتفى فقط
احتياطا لعظم الخطر في ذلك كما هو مذهب الشيخ الاشعري وتابعيه اعلم انه لا كلام في
اطلاق اسمائه للاعلام الموضوعة في اللغات انما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات و
الافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه بصفة وجودية او سلبية
جاز ان يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك اذن في الشرع او لا وكذا الحال في
الافعال وقال القاضي ابو بكر منا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف
اذا لم يكن موهما لما لا يليق بكبريائه تعالى وقد نقل الآمدي مع نفي ذلك الا ايهام من الاشعار بالتعظيم
يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ وتابعوه الى انه لا بد من التوقيف وهو المختار وذلك للاحتياط
احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا كما
بل لا بد من الاستناد الى اذن الشرع كذا في شرح المواقف   ولا شك في جواز الخ وكذا
يجوز اطلاق العالم مع عدم جواز اطلاق العارف والفقيه والعاقل والفطن لان المعرفة قد يراد
بها علم يسبقه غفلة والفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعور بسبقه الجهل والعقل علم
مانع من الاقدام على ما لا ينبغي مستفاد من الادراك فيكون مسبوقا بالجهل   وقال الطبيب الخ
اي قيل في بيان وجه النظر انا لا نسلم ان الاذن بالشيء اذن بما يرادفه فان الطبيب لا يطلق عليه تعالى
مع جواز اطلاق الشافي   لكن يعتبره النحوي الى آخره وعلى ما يشعر به هذا الكلام انه من عبارته

اطلاق الصوت ورداءها بخلاف التبعض والتجزي فانه يعني مطلق الانقسام انتهى فقد

يحتمي انه يلزم على ما عداه ان يكون معتبرا اي التجزي والتبعض الضد على ما فسره الشارح لا لعبارة

تعلل منهما حيث قال وباعتبار انحلاله اليها تبعضا والتجزي ما لان معنى ما هو الى تعليل

والمجانسة لا لاشياء يعني لما فسرنا بالمجانسة لان معنى السوال عن الجنس فمعنى الماهية

منسوب الى ما الذي ما يقع جوابا عنه وهو الجنس فيكون المعنى ولا يوصف بان يجنس ولا يقال انه

انس شيء من الاشياء صرح به الى آخره يعني صرح به السكاكي وغيره بان ما للسوال عن الجنس

ث في المفتاح واما ما فللسوال عن الجنس تقول ما عندك بمعنى اي اجناس عندك وجوابه

انسان او فرس او طعام وكذلك ما الكلمة وما الاسم وما الفعل وما الحرف وما الكلام

وهذا هو المعنى الذي نفى عنه اي انما جاءت كلمة ما هو على معنى اي جنس من الاجناس ليس مع انه

كان آخر ايضا منها السوال عن الحقيقة المختصة بالشيء على ما ذكر السيد الشريف في

شرح المفتاح في بيان قوله لعنه وما رب العالمين فقال رب السموات وما بينهما الى آخره

وفيه انه يحتمل ان يكون فرعون قد سأل بما عن خصوصية ذاته تعالى كانه قال اي شيء

على الاطلاق عن حقيقته الخاصة ما هي واجاب موسى ما يوصف به على ان خصوصيته

الحقيقة محجوبة عن عقول البشر والسوال عن الوصف ما ذكره في المفتاح حيث قال

يسال بما عن الوصف تقول ما زيد وجوابه الكريم ونحوه لانه المعنى الذي نفى عنه قوله لا

تركيب المنافي للوجوب واما السوال عن الحقيقة المختصة والوصف فلا يتعلق عن صاحب

ذلك بل هو متصف به عند المتكلمين وانما قال عرفنا لان الفلاسفة لهم خوض يتعلق به

في مجازه حيث لا يوصف الواجب عندهم بالحصة والاوصاف المغايرة بوجوده

الواجب عندهم هو الوجود المجرد وفسر الفاضل الحلبي قوله فيشمل السؤال عن الحقيقة

فيكون سؤالا انه ليس بمعنى مغاير للاول بل هو داخل فيه لان المراد بالجنس اللغوي

لكن يرد ان يقال آه ينبغي ان يقال الفرق ليس بتام لان المعتبر الماهية المعرفة باي جنس

من الاجناس هو الجنس اللغوي بمعنى الامر ان مثل الجنس المنطقي المقول على كثيرين

مختلفين بالحقائق على ما يدل عليه عبارة صاحب المفتاح والجنس اللغوي اعم لشمول الحقيقة

النوعية ايضا فانهم يعدون الانسان جنسا واذا كان المعتبر المجانسة في الجنس اللغوي ان يكون

للانواع الحقيقية فلا يلزم من انتفائها ما يلي نسبة اللغوية التركيب في ذاته لجواز ان يكون له

حقيقة نوعية بسيطة ولا يكون له فصل مقوم فان قيل اذا كان له حقيقة نوعية فلابد من

تعين تميزه عما يشاركه فيلزم التركيب في هويته لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز قلت

يجوز ان يكون ذلك التعين امرا عدميا غير داخل في هويته تعالى فتامل واجاب بعض الفضلاء

عن الاعتراض المذكور بان المراد بالمجانسة بالمعنى العرفي اي المشاركة في الجنس الاصطلاحي

ولا شك ان ثبوت الجنس الاصطلاحي له تعالى يستلزم التركيب في ذاته تعالى لا المعنى اللغوي

وهو المشاركة في الجنس اللغوي حتى يرد ما ذكره المحشي فلذا يوجب انتفاء فصول مقومة

واما قوله لان ما هو الخ فهو اشارة بيان نسبته من المعنى العرفي واللغوي لان اعم المعنى

والدليل عليه ايضا ما سيأتي من قوله ولا مثال له تعالى فتامل ثم ان البعد امتداد ومعنى ان

كلام او بيت للشك المنافي للتعريف بل التقسيم المحدود فالحاصل ان البعد امتداد

والاوعاء، احدهما القايم بالجسم وهو الجسم التعليمي والثاني الامتداد المجرد عن المادة القايم بنفسه
بحيث لو لم يشغله الجسم لكان خلاء وهذا النوع انما هو عند من يقول بوجود الخلاء اعني البعد المجرد
الذي يشغله الجسم تام والخلاء وان كثر اطلاقه على المكان الخالي عن الشاغل لكنه قد
يطلق على هذا المعنى ايضا كما وقع في عبارة هذا الشارح حيث قال المكان اما الخلاء او السطح واما عند القائلين
بانه هو السطح الباطن من الحاوي المماس لسطح الظاهر من المحوي النافين لوجود المجرد
فالبعد النوع الاول فقط اعني الامتداد القايم بالجسم فهذا النوع هو المعنى الذي يعرف
البعد بالامتداد القايم بالجسم او بنفسه انما هو البعد الموجود الذي يثبته الحكماء حيث قالوا بوجود
المقدار اذ القايم انما يتصور فيه واما تعريف البعد الموهوم الذي هو لا شيء محض كما هو مذهب
المتكلمين النافي للمقدار فمعروف بما تعتبر عليه بان يقال البعد امتداد موهوم مفروض في
الجسم او في نفسه صالح لان يشغله الجسم وينطبق عليه بعده الموهوم هذا مبني على وجود البعد
ولزوم قدم البعد انما هو عند من يقول بوجوده كما هو مذهب بعض الحكماء المكتفين بان القدم و
الحدوث انما يكونان من صفات الموجود واما عند المتكلمين القائلين بانه موهوم محض فلا
يلزم من كونه في الازل قدمه فلا يتم الاستدلال على قدمهم فلا يكون دليلا مختصا ولو اريد بالقدم
ههنا معنى الاولية فاستحالة ازلية المعدوم ممنوع كيف وان الاعدام الازلية غير متناهية قال
الفاضل المحشي او اراد بقدم الخير الازلية وهذا انما يتم على اصله في حصاد فيلزم حينئذ ان يكون
للخير وضع معين ازلي بالنسبة اليه بالاشارة الحسية وان كان امرا وهميا وان يكون الوضع محتاجا
الى ذلك الامر في الازل وكله محال عليه تعالى او اراد بقدم الخير قدم الخير وهو محال عند المتكلمين

اذ يلزم حينئذ لحوق الاكوان الغير المتناهية في الازمنة الماضية الغير المتناهية بطله برهان التطبيق انتهى

كلامه ويرد عليه انا لا نسلم لزوم الوضع الذي يشار اليه بالاشارة الحسية ولان الاحتياج الى

الاجزاء لو سلم منافي وجوبه لجواز ان يكون مقتضى ذاته كسائر الصفات وعلى تقدير التسليم فلا حاجة

الى التطويل بل يكفي ان يقال انه تعالى متحيز واللازم احتياجه الى الحيز وهو مناف الوجوب وانا لا نسلم انه

يلزم الحيز مستمر من الازل الى الابد وانما يلزم كونه كذلك لو كان من قبيل الاعراض الحادثة التي لا تبقى زمانين

والاكوان من الموجودات العينية آه على ما ذكر من ان المتكلمين ولو انكروا الاعراض النسبية

باسرها الا انهم قالوا بوجود الاكوان الاربع الحركة والسكون الاجتماع والافتراق

هذا الترديد لدفع ما يتوهم من ان الترديد المذكور قبيح اذ لا يتصور زيادة الشيء على حيزه او نقصانه

في جميع المذاهب كما يشهد به الرجوع الى معناه وحاصل الدفع ان هذا الترديد لاظهار بطلان

جميع التقادير المحتملة عند العقل سواء ذهب اليه احد او لا وقيل انه ترديد بالنسبة الى المعنى اللغوي

للحيز اذ هم يطلقون على الزائد والناقص كزيد في المسجد وعلى الكرسي ثم هذا الدليل آه اي

وجه قرره الشارح مبني على تناهي الابعاد وانما قلنا ذلك اذ لو فرض عدم تناهيها فلا ان ينقص عن الحيز فيكون

متناهيا او مساويا له او يزيد عليه فيكون متجزيا بان لا يكون مبنيا عليه كما لا يخفى فقيل ان الدليل المذكور

مبني ايضا على انه تعالى ليس بجزء لا يتجزى لانه تعالى لا يتركب عنه غيره ولانه احقر الاشياء واخسها فعالى

فيجوز ان ناقصا من الحيز ولا يكون متناهيا او لا متناهي في خلاص المقدار وهو الجوهر الفرد لا

مقدار له وجه ضعفه حاصله منع الملازمة يعني لا نسلم لو اتصف اجزائه بصفات الكمال

يلزم تعدد الواجب فان الاتصاف بالعلم والقدرة واخواتهما يستلزم الاتصاف بوجوب الوجود

خ يلزم ما ذكر لبعض للافاضل من وجه ضعف منع الملازمة الثانية يعني انا نسلم انه لو لم يتصف الواجب

بجميع صفات الكمال يلزم نقص الواجب وحدوثه لو لم يتصف المجموع انتفى وفيه ان نقص الجزء

يستلزم حدوثه وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكلي انتهى كلامه اقول كون عدم الكل [illegible]

ببعض الصفات نقصا بالنسبة الى الجزء ممنوع لا بد له من دليل وعلى تقدير التسليم نقول

ان نقص الجزء يستلزم حدوثه موقوف على ما انتهى من ان النقص من سمات الحدوث

وان وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد كل نقصان لكن لم يقم عليه دليل يعتد به

ويرد عليه اثبات الملازمة الممنوعة يعني ان المراد بصفات الكمال جميعها على ان يكون اللام للاضافة

للاستغراق ولا شك ان الاتصاف بجميع صفات الكمال يستلزم تعدد الواجب لان

من جملة تلك الصفات وجوب الوجود بل هو اصلها بالنسبة اليها فان حمل على هذا لا يكون

الشرطية الثانية صحيحة اعني قوله لو لم يتصف بصفات الكمال الحدوث لجواز ان يكون متصفا

بالوجوب فلت حينئذ يلزم تعدد الواجب وقد عرفت بطلانه وقال بعض الفضلاء هذا

مبني على ما قيل ان الشيء اذا لم يكن متصفا بجميع الصفات لا يكون واجبا لان الوجوب معدن

كل كمال ومبعد كل نقصان فيكون حادثا لانه حينئذ يكون ممكنا وكل ممكن حادث وقد عرفت

ما فيه انتهى وايضا صفة الكمال الى آخره توجيه آخر لاثبات الملازمة يعني ان صفات

الكمال العلم التام والقدرة التامة ونحوهما لا مطلق العلم والقدرة وهي

لا توجد الا في الواجب يريد ان هذا التصريح الخ يعني مقصود الشارح من قوله وقد صرح

ان تصريح صاحب العمدة في كتابه ان قدر على صيغة المعلوم او تصريح القوم ان قدر على

انما يلزم

الشهر

يلزم النقص والحدوث [illegible]
رجع الى الايجاب الكلي [illegible]
ولا يلزم من انتفاء النقص [illegible]
الكمال

على صيغة المجهول بان المماثلة انما تثبت بالاشتراك من جميع الوجوه فحص فلا يماثل علم الخلق

بوجه من الوجوه فانه يدل على ان الاشتراك بين الشيئين في بعض الوجوه كان في المماثلة

ووجه الموصول اي المراد بالاشتراك في جميع الوجوه فيما به المماثلة ويمكن ان يكون

قوله فلا يماثل بوجه من الوجوه المبالغة في نفي المماثلة يعني انه ليس للاثبات المماثلة وجه اصلا

فيكون قوله وقد صرح بيانا وتمهيدا لقوله لا يماثل والمعنى فلا يكون لاثبات المماثلة وجه اصلا

والحاصل انه صرح بانه انما تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف رد اليه انما لا نسلم انه لو وجد علم

يلزم النقص والافتقار لجواز ان يكون بعض الاشياء مما يستحيل تعلق العلم به لعدم كونه

قابلا كذات الواجب مثلا عند من يقول بانه لا يعلم ذاته لان العلم يستدعي المغايرة بين العالم

والمعلوم كما ان القدرة لا تتعلق بالممتنع لعدم كونه قابلا لها ولا يلزم النقص والافتقار

وبما حررنا اندفع ما قال الفاضل الحلبي رد عليه ان المراد شمول العلم بالنسبة الى جميع الموجودات

فان الشيء عندنا الموجودات ولانه عندنا قدرة الواجب واي جميع الموجودات

صادرة بطريق الاختيار يستدعي العلم السابق بالضرورة فلا ينقض بالماده التي اوردها

المحشي لان كل ما يوجد يتعلق علمه به لان تعلق القدرة انما يستدعي العلم السابق بالامور الموجودة

التي يتعلق بها القدرة اعني الممكنات دون الواجب هذا ولو حمل الشيء في عبارة المتن على

ما يصح ان يعلم ويخبر عنه او الممكن لم ما ذكرنا لا يخفى لكنه لا يصح يحصل الرد الذي اورده الفاضل على

بعدم العلم الله بذاته لانه غير داخل في الممكن وليس مما يصح تعلق العلم به عندهم ومما يجب ان يعلم

ان عبارة المتن قاصرة عن اداء المقصود بالنسبة الى العلم ان حمل الشيء على الموجود او الممكن

معنى ان الظاهر ان المراد بالشيء الموجود وعلى ما هو المتعارف بينهم فح يرد عليه

الاختيار والايجاد بطريق

يجب

لان دائرة العلم اوسع مما ذكر لشموله الممتنع ويستلزم ان يكون الممتنعات متعلق القدرة
ايضا ان اريد بالصحة ان يعلم لا يعلم الجزئيات التي لها مادة سواء كانت متغيرة اولا
كالاجرام الفلكية من حيث انها جزئيات في ما نحن فيه من فرض الاشتراك بين كثيرين لان ادراكها
على الوجه المذكور لا يمكن الا بالآلات الجسمانية والله تعالى منزه عن ذلك بل يعلمها من حيث
هي كليات وعن ما نحن فيه من الشركة على ما هو شأن كل ما يحصل بطريق التعقل وهذا كما يعلم
المنجم بان في ساعة كذا خسوفا فانه قد علم الخسوف الجزئي لا على الوجه الجزئي لان ما علم
لا يمنع العقل بمجرد تصوره عن حمله على خسوفات متعددة وان كان في الخارج لا يصدق الا
على ذلك الخسوف الذي لا بد في ذلك من المشاهدة والاحساس وهو انما يحصل بعد ذلك
الخسوف وهذا التعقل يستمر قبل وقوعه وبعده فحاصل مذهب الفلاسفة ان الله تعالى علم الاشياء
كلها بطريق التعقل لا بطريق التخيل والاحساس لفقدان الآلة فلا يعزب عن علمه
مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لكن علمه تعالى لما كان بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم مانعا
عن وقوع الشركة ولا يلزم من ذلك ان بعض الاشياء لا يكون معلومة له تعالى عن ذلك بل ما يدرك
على وجه الاحساس والتخيل يدركه تعالى على وجه التعقل فالاختلاف في طريق الادراك
في المدرك هذا ما افاده العلامة الدواني في تصانيفه واليه اشار المحقق الطوسي في
شرح الاشارات والمشهور من مذهبهم انه لا يعلم الجزئيات من حيث انها جزئيات بل على الوجه
الكلي واما الجزئيات الغير المتغيرة فيعلمها من حيث انها جزئيات وفيه بعض [illegible]
معناه انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة بخصوصيتها بحسب الازمنة بانها واقعة الان

مع ان الله تعالى لا يعلم الجزئيات

المنفعل

او غدا او امس فانه لو كان حالما كذلك تعالى اما ان يتغير العلم بتغير المعلوم فيلزم التغير في ذاته

في صفة الصفة وان لم يتغير لزم الجهل بل يعلمها بحيث لا مدخل للزمان بحيث الاوصاف

الثلثة وهذا العلم مستمر لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات وتوضيحه انه مع كان نسبته الى

الى جميع الامكنة على السواء فليس بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن زمانيا

كان نسبته الى جميع الازمنة على السواء فليس بالقياس اليه بعضها ماضيا وبعضها حاضرا

مستقبلا وكذا الامور الواقعة في الزمان فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له

كل في وقته وليس كل ما كان ويكون بل هي دائما حاضرة عنده في اوقاتها بلا تغير

فعلى هذا يكون قولهم انه لا يعلم الجزئيات راجعا الى ان علمه تعالى ليس زمانيا هذا لكن قال

الامام ان الفلاسفة باصولهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة او لا لما يلزم

في الاول من تغير العلم وفي الثاني الافتقار الى الالة الجسمانية وبالجملة ليس مرادهم ما توهم

البعض من ان علمه تعالى محيط بطبائع الجزئيات في الحكما هادون خصوصياتها واحوالها

هذا خلاصة الكلام الملتقط من قواعد علماء الكلام منافي الايجاب هو القدرة

يعني ان القدرة معنيين احدهما صحة الفعل والترك اي يصح منه الايجاد وتركه وليس

شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل الانفكاك عنه والى هذا ذهب المليون وهو مناف للايجاب

وثانيهما ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين الا ان

الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات

الكمالية زعما منهم ان تركه نقص فيستحيل انفكاكه عنه فمقدم الشرطية الاولى لازم الصدق ومقدمها

ولا واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع صدقه وكلتا الشرطيتين صادقتان

لما لم يكن

في علمه

ولا ينافي كذبهما وهذا المعنى لا ينافي الايجاب فان دوام الفعل وامتناع الترك لسبب الغير
لا ينافي الاختيار بالنسبة الى ذاته كما ان العاقل ما دام عاقلا يتعرض عشيته كما وتارة
عن عشيته يقصد العوض فيهما فمع عن تخلف مع انه يفعله باختيار وامتناع ترك الاغماض
كونه عالما بضرر الترك لا ينافي الاختيار فما ذلك عن يكون علمه عين ذاته فمتفق عليهما بين
الفريقين وتحقيقا لكمال القدرة بهذا المعنى متفقا عليه بمحل البحث لان مشيئة الله تعالى عندهم
عبارة عن علمه تعالى بالاشياء على النظام الاكمل علما مر في الموقف في بحث ارادة الواجب تعالى
فمعنى قولهم ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل انه ان علم فعل وان لم يعلم لم يفعل ولما كان العلم
لازما لذاته كان طرف الفعل لازما لذاته وهذا معنى ان مقدم الشرطية الاولى لازم له وعند المتكلمين
عبارة عن القصد يعني ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل ان قصد فعل ولئن لم يقصد لم يفعل
ولما لم يكن تعلق القصد لازما لذاته وهذا معنى عدم لزوم مقدم الشرطية الاولى فلا
يكون الاتفاق بين الفريقين الا في اللفظ هذا انما يدل على زيادة الخ يعني ان
مدلول المشتق ليس الا المفهوم الحدثي الذي هو [illegible] والاعتبارات كالعالمية و
القادرية مثلا وصدق المشتق انما يدل على زيادة ذلك المفهوم الحدثي ولا كلام في
زيادته على ذات الواجب انما الكلام والنزاع في حقيقة ذلك المفهوم وما يصدق هو
عليه يعني انه كافي حصول انكشاف الاشياء لمجرد ذاته بل يحتاج الى صفة زائدة
في العلم فهل يصدق الواجب كذلك ام لا فانه لو كان في ذلك الانكشاف وترتب على ذاته
بحيث ما يترتب على صفة العلم فينا وكذلك الحال في ساير الصفات والاشكال ان يكون المشتق لا

كلما

ولم

يدل على ذلك فيثبت بهذا الوجه عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته لان اراد انحصار ثبوته

بمعنى ان المراد بان ثبوت المشتق للشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له فالمراد انه يقتضي ثبوت المأخذ

في نفسه في الخارج حتى يثبت كون الصفات موجودة فلا نسلم ذلك فان اتصاف ذات الموجود

والموجود لا يقتضي ثبوت الوجوب والوجود مأخذيهما في الخارج لانهما امران اعتباريان

على ما حقق وان اراد انه يقتضي ثبوت المأخذ للموصوف بمعنى ان صدق المشتق على الشيء

يقتضي ان يكون ذلك الشيء متصفا بمأخذ الاشتقاق فمسلم لكن لا يتم غرضهم من اثبات وجود الصفات

لجواز ان يكون ذلك المأخذ من الامور الاعتبارية لجواز اتصاف الشيء بالامور الاعتبارية

في الخارج اجاب عنه بعض الفضلاء بان المراد سواء كان والمقصود منه ان المعنى الذي

زيادة تحقيق تلك الالفاظ قائم بذاته لا كما زعم المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره واما ثبوته

في نفسه فيكون الاوصاف المذكورة من الامور العينية كالسواد والبياض وما علم ثبوت حمل

هذه الاوصاف للموصوف وان الواجب ليس عالما وقادرا بذاته فيكون الثبوت في نفسه بذاته

بحكم المقدمة السابقة علم بالضرورة ثبوته في نفسه كما ان اتصاف الجسم بالسواد يدل

على ثبوت السواد في الخارج اذ الوجود الرابطي في الامور العينية فرع الوجود النفسي

وكذا الحال فيما نحن فيه انتهى كلامه وفيه ان كون هذه الاوصاف من الامور العينية مسلم عند الخصم

فدل على ان الترديد المذكور في كلام المحشي فيه اذ كلام الشارح نص في اثبات الاحتمال الاول

اصلا وفيه انه انما يتم لو كان ضمير المجرور في له متعين للرجوع الى الشيء لكنه يحتمل ان يكون

راجعا اليه وان يكون راجعا الى المشتق فيحتمل كلام الشارح كلا الاحتمالين كما لا يخفى

غير

وقد

نحو آه ما يدل على ان غرضهم من ذلك اثبات كون الصفات موجودة ولا لعل مرادهم يعني لعل مراد
المعتزلة من قولهم عالم لا بعلم انه ليس العلم صفة حقيقية بل اضافة وتعلق مخصوص بين العالم والمعلوم
كما هو مذهب الاشاعرة ويكشف عنه انه لا نفي العلم مطلقا حتى يكون نظير قولنا اسود لا بسواد يكون
حيث انه ذهب جمهور المتكلمين الى انه تعلق مخصوص به يصير العالم عالما والمعلوم معلوما
قلت يا باه قولهم يعني بان غرض ان يكون المراد ما ذكر اثباتهم العالمية لما انه فانها صفة ليست
حقيقية ايضا عندهم بل اضافة مخصوصة بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما على ما قال في المواقف
من ان العالمية عندهم تعلق الذات بالمعلومات فلو اثبتوا العلم بمعنى الاضافة لزم ان يكون معنى
العالمية الاتصاف بهذه الاضافة لا نفس الاضافة فعلم انهم ينفون العلم راسا ويجعلون نفس
الذات ويثبتون لذاته تعلقا بالمعلومات يسمونه العالمية واعلم ان المراد بالعالمية ههنا
على ما نقلنا وصرح به المحشي فيما بعد حيث قال هو اضافة التمييز والانكشاف التي يسميها المعتزلة
عالمية هو التعلق بين العالم والمعلوم ولم ينكره احد اذ لو انكر عنه لزم انكار كونه تعالى عالما واما العالمية التي
هي حال فقد اثبتها ابو هاشم من المعتزلة والقاضي الباقلاني من الاشاعرة وقال انها صفة لذات
الواجب ليست موجودة ولا معدومة قائمة بموجود لها تعلق بالمعلومات وهي ليست مرادة ههنا اذ هي ليست
اضافة بل هي ذات اضافة ولم يثبتها احد سواهما وبما ذكرنا ظهر فساد ما قال الفاضل المحشي ههنا
ان مبنى على عدم الفرق بين المعنيين فانظر فيه وفيما فيه توجيه ان اثبات العالمية بما ذكرنا
العالمية ايضا ليست صفة حقيقية بل كان المراد من قولهم لا بعلم نفي كون العلم صفة حقيقية له فالعالمية
كذلك فلا وجه لتخصيص العلم بالنفي بهذا المعنى دون العالمية اذ هما متساويان الاقدام في ذلك قال

نفس

نعم خذ ما صفى ودع ما كدر وكذا قولهم عالم بالذات اي المعنى بالي قولهم عالم بالذات وهو ظاهر وقولهم

علمه عين ذاته وعالميته زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية التي هي تعلق مخصوص

زائدة على ذاته اذ لو كان المراد انه ليس امرا حقيقيا زائدا على ذاته ثابتا في الخارج فلا شبهة

انه كذلك فلا وجه لجعلها زائدة فعلم انهم ينفون العلم مطلقا ويجعلون العالمية معللة بذاته

فتامل آه اي في ان صدور الافعال المتقنة على وجود صفة العلم التي مبدا الانكشاف

والتميز تامل اذ الصدور على وجه الاتقان انما يدل على ان فاعلها متصف بالاضافة التي هي التميز والانكشاف

وهي التي يسميها المعتزلة عالمية واما اتصافه عليها بصفة اخرى هي مبدا لتلك الاضافة فلا دلالة

ولذا قال صاحب المواقف انه لا حجة على ثبوت امر سوى الله الاضافة التي يصير بها العالم عالما والمعلوم

معلوما قال المحقق الدواني في شرح العقايد العضدية اعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها

ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت عن بعض الاصفياء انه قال عندي

ان زيادة الصفات وعدمها وامثالها لا يدرك الا بالكشف فانما يتراءى له ما كان غالبا على

اعتقاده بحسب النظر الفكري وما ارى ما ينافي اعتقاد احد طرفي النفي والاثبات في هذه

المسئلة لهم ان يقولوا اي للقائلين بعينية الصفات ان يقولوا اتحاد المفهومين بكون مفهوم

العلم والقدرة مثلا محال وهو ليس بلازم اذ لا نقول بان كونه قادرا عين كونه عالما بل نقول

ان ما صدق عليه القدرة اعني ذات الواجب تعالى يصدق عليه العلم فاللازم اتحاد الذات فيهما

وهو ليس بمحال اذ يجوز صدق المفهومات المتغايرة على ذات واحد لهم ان يقولوا الخ

يعني لهم ان يقولوا ان ما يصدق عليه العلم وكذا ساير الصفات في شانه تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته تعالى

ومن اسند الى الكشف

بابهام ...

بخلاف ما يصدق عليه العلم في شاهدنا فانه غير قايم بذاته لكونه مغايرا للذوات ويجوز ان يكون
للعلم افراد بعضها قايم بذاته وبعضها بغيره بان يكون معقولا بالتشكيك او اقتصر على
الاول اي بيان نفي المغايرة بين الذات والصفات حيث قال لا هو ولا غيره ولم يقل و
لا هي مغايرة لكن اشار آه يعني اشار المص بنفي تعدد الذات والصفات القديمة بنفي التغاير
بينهما الى ان التعدد فرع التغاير واذا كان التعدد فرع التغاير فعلم الجواب لزوم تعدد الصفات
القديمة انتفا وثبت مغايرة بعضها مع بعض كما انه ثبت مغايرة للذات والفاضل الخيالي قال
اي اشار اليه بقوله فلا يلزم تكثر القدماء وهو خبط اذ ليس في كلام المص قوله فلا يلزم تكثر القدماء او
حمله على قول الشارح لا معنى له ولان الغرض الاصلي بيان حكم الصفات لا الجواب اذ لا مدخل بقوله
لا هو في الجواب بل هو تتميم بنفي المغايرة ولك ان تحمل كلام المص رح يعني ان الشارح حمل
كلام المص على انه لا يلزم التعدد مطلقا ولا تكثر القدماء فورد عليه الاعتراض الذي ذكره بقوله
فان قيل توقف التعدد على التغاير ولك ان تحمل كلام المص رح على انه لا يلزم قدم غير الله تعالى
فلان يلزم التعدد ولا محذور في ذلك لعدم منافاته للتوحيد لان الممتنع له تعدد القدماء
المتغايرة وهو ليس بلازم لان مطلق التعدد والشامل لاثبات ذات وصفات قديمة فيكون على
ما ذكره الشارح بقوله والاولى ان يقال المستحيل آه فلا يرد السؤال الذي ذكره بقوله فان قيل ان
تقول لان ذلك السؤال انما يرد على تقدير نفي التعدد مطلقا نقل عنه وهذا الحمل موافق لما قاله
بعض المحققين ان القديم اعم من ان يصدق على الصفات الواجب والاستحالة في تعدد الصفات القديمة
كما قال الشارح في هذا المقام جوابا عن المعترض فافهم وانما احمل الشارح اي انما حمل الشارح كلام المص

عدم

عطف على قوله لان الجواب التام
اي انما حمل الشارح لان المقصود
الاصلي

ان يمتنع

المستحيل

الواجب

على تكثر التعدد دون نفي قدم الذات لان المشهور فيما بين القوم هو نفي التعدد مطلقا وفي قول الشارح و
والدال على ان يقول والصواب اشارة الى ما ذكره المحشي ان لزوم الكفر المعلوم كونه كفرا مع
التزام الكفر كذلك نعم لزوم الكفر المعلوم كفر لان لزوم الجهل مع العلم بالتزام ولذا قال في المواقف
فان تقييده بقوله لا يعلم به يدل بالمفهوم المخالف على انه اذا علم به يكفر ولا شك ان لزوم الذات
للانتقال من اجلى البديهيات هذا انما يتم لو قال بالانتقال بالمعنى الحقيقي واما لو قال لو ابا لانتراف و
التعلق على ما نقل من بعض النصارى فلا يتمكن في تكفيرهم ما ذكره بقوله على ان في قوله وما من اله
الا اله واحد يعني انهم انما كفروا بالاثبات الآلهة لانهم اثبتوا القدماء الثلثة ومعنى اثباتهم الآلهة
سوّوا
انهم اثبتوا الثلثة في الرتبة واستحقاق العبادة على ما صرح الشارح في بحث حدوث الجسم من شرح التلخيص
بثبوت وجوب الوجود لكل من الثلثة كيف وقد صرح في الالهيات الموقف لا خلاف في مسئلة توحيد
واجب الوجود الا للثنوية دون الوثنية النصارى فما ذكره المحشي كانوا يقولون بالهة و
ثلثة محل بحث اذ الاشتراك في الالوهية بمعنى استحقاق العبادة لا يدل على كونها ذوات مع انه
للحاجة اليه اذ القول بتعدد المعبود كاف في تكفيرهم فالصواب ترك قوله ذوات وان نقل عنه كما
الامام الرازي فسر المتكلمون قول النصارى ثالث ثلثة بانهم يقولون باقنوم الاب وهو الذات
واقنوم الابن وهو العلم واقنوم الروح وهو الحيوة وهذا الجواب مبني على هذا التفسير انتهى كلامه يعني
الجواب المذكور بقوله وجوابه مبني على هذا التفسير اما لو فسر قول النصارى ان الله ثالث ثلثة
الآلهة الله الثلثة والمسيح ومريم ويشهد عليه قوله تعالى أانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون
الله فوجه تكفيرهم ظاهر لاشتراكهم عليه بقولهم بذوات ثلثة وايضا ترتب الحكم على المشتق

دون ٧
كفر ٧
الثلثة ٧
الوثنية
اي الله ثالث ثلثة ٧

بل على ان ما خذ الاشتقاق علة لذلك الحكم كما في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
فانه رتب حكم القطع على السارق والسارقة فيدل على ان علة القطع السرقة وكذلك فيما نحن فيه
رتب الحكم بالكفر على ما قالوا ان الله ثالث ثلثة فيدل على ان علة كفرهم هو القول بانه ثالث ثلثة فان
كان علة الكفر منحصرا في التزامه تعين الالتزام الكفر منهم لانهم محكوم عليهم بالكفر وعلى ان
انما يشير الى الاول اي الى ان لزوم الكفر المعلوم كفر قال لكن زعمهم ذلك صحيح بالاقنوم الى آخره الاقنوم
الاصل قال الجوهري احسبها انها رومية وقيل انها يونانية وكانهم سموا الامور الثلثة اصولا لانها صفات
نيط بها نظام العالم ووجوده اولا انها اصول الالوهية وقد توجه بانه جعل آه قال في شرح المقاصد
واقتصارهم على العلم والحيوة دون القدرة والسمع والبصر وغيرها جهالة اخرى كانهم جعلوا
القدرة راجعة الى الحيوة والسمع والبصر الى العلم انتهى وجه رجوع القدرة الى الحيوة ان الحيوة عبارة
عن صحة العلم والقدرة لكن يحصل الرجوع بالقدرة دون العلم جهالة اخرى والاولى ان تعالى
انه ميل منهم الى نفي ما سوى العلم والحيوة لكن لا يلائمه قولهم بالقدماء الى آخره وكذا لا يلائمه
انتقال اقنوم العلم الى عيسى عليه السلام لانه اذا كان جزء الذات لا معنى لانتقاله اذ لو قطع النظر
عن ذلك ولكن ذات الواجب عندهم نفس الوجود ولذا عبر في بعض الكتب عن اقنوم بالذات آه
قال القاضي في تفسيره ويعبرون بالاب الذات وبالابن العلم وبروح القدس الحيوة العدد هو الكم المنفصل آه
الكم هو العرض الذي يمكن لذاته ان يفرض فيه شيء آخر غير شيء فان كان بين اجزائه حد مشترك اي ذو
وضع يكون بداية لاحد ونهاية للآخر كالنقطة بين الخطين والخط بين السطحين والسطح بين
الجسمين فهو متصل وان لم يكن بين اجزائه حد مشترك فهو منفصل فهو العدد مثلا اذا قسمت عشرة الى ستة واربعة

حيث ٧

تخصيص ٧

قوله ٧

٧ اعني [illegible] الوجود والعلم والحيوة وان [illegible]
والخارج هو واحد وهو الذات ويمكن ان [illegible]
القدماء الثلثة عليها قطع النظر عن [illegible]
الاب ٧

القدس ٧

العشرة ٧

كان انتهاء الست الى السادس وابتداء الادراك من السابع لا من السادس ولا شك ان الا

انفصال بهذا المعنى في الواحد فلا يكون عددا بل ليس كما اذ الوحدة تقتضي اللاقسمة ولذا قالوا

انه كيف من قبيل الكيف على انه يمكن منع كونه عرضا لانه من الامور الاعتبارية عند المحققين

ولذا فسره اي ولاجل ان الواحد ليس بكم منفصل وهو العدد وهو الكم المنفصل فسروا العدد

بما هو مجموع حاشيتيه اي جانبيه احدهما جانب فوقه والآخر جانب تحته والاثنان عدد لانه نصف

الاربعة التي هي مجموع جانبيه اعني الواحد والثلثة وقس على ذلك وكلام الشيخ الى جعله

للواحد من العدد اما مبني على هذا المذهب او مبني على التغليب يعني اطلق اسم المراتب التي هي

ما بعد الواحد على ما يشمله تغليبا للاكثر على الاقل ورد عليه الى آخره اي يرد على جعل الشيخ بعض

المراتب خارجا عن البعض انهم اتفقوا على ان جميع مراتب الاعداد انواع متخالفة بالماهية مركبة من

واحدات مبلغها تلك المرتبة مثلا للعشرة عشرة احاد لا خمسا وخمسا او ستة واربعة او سبعة و

ثلثة الى غير ذلك لامكان تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد فاذا تصورت

حقيقة كل واحد من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت

حقيقة العشرة بلا شبهة وربما يقول بان تركيب العشرة من الاثنين والثمانية ليس اولى من تركيبها

من الثلثة والسبعة فان تركيب من بعضها ترجيح بلا مرجح وان تركبت من الكل لزم استغناء الشيء

عما هو ذاتي لان كل واحد منها كاف في تقومها فيستغني عما عداه اجاب بعض الفضلاء بان المراد

[illegible] من قبيل اجراء الكلام على ما هو المتعارف فدكتاب الشفاء منع الملازمة الى ان يلم

لزوم تعدد القدماء لان القديم ازلي قائم بنفسه غير محتاج الى شيء والصفات غير قائمة بنفسها

لاجتماعها

فالواحد ليس له حاشية تحتية

لم لا

بالجزء ما هو في حكم الجزء في كلام الانفكاك لكنه غير عنه ما طرده مما لعه وردها

لاحتياجها الى الذات فلا يكون قديمة وان كانت ازلية والمراد بالازلى ما لا ابتداء
لوجوده دون المعنى الاعم اعنى ما لا ابتداء له اصلا ولو سلم منع البطلان اللازم
اى لو سلم ان القدم ما لا ابتداء لوجوده سواء كان كما بنفسه او لا فلا نم استحالته فان المستحيل
تعدد القدماء بالقدم الذاتى وهو عدم الاحتياج الى الغير لاستلزامه تعدد الواجب بالذات
وهو مناف للتوحيد دون القدماء المطلقة الشاملة للقدم الذاتى والزمانى المفسر بعدم كونه
مسبوقا بالعدم لعدم استلزامه تعدد الواجب لذاته ولا يخفى انه لا يوافق اطلاق القول
بالقدم الذاتى والزمانى ايضا اى قد يمنع الشرح لان القول بامكان الصفات ينافى قولهم
ان كل ممكن محدث بمعنى انه مسبوق بالعدم ولا يخفى عليك ان القول بخلاف هذه الكلية اهون
من القول بعدم امكانها لانه يستلزم تعدد الواجب لذاته بخلاف انتقاض تلك الكلية
ولذا خصه المحققون بان كل ممكن محدث مسبوق بالقصد والاختيار فهو حادث فى
عبارة الشرح اشعارا بذلك حيث قال ولا استحالة فى قدم الممكن فقدم المثبتة قالوا
ان المثبتة صفة واحدة ازلية فينا ولتحتج ما شاء الله بها فى حيث انها تحدث والارادة
حادثة متعددة بتعدد المراد كذا فى شرح المقاصد وفسروا بالقدرة على التكلم قالوا
ان الحروف المسموعة حادثة ومع حدوثه قائم بذات الله تعالى وان قول الله لا كلامه وانما كلامه
قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا محدث وفرق بينهما بان كل ما له ابتداء ان كان
قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن
لا بالقدرة كذا فى شرح المقاصد فى نفى الحدوث المذكور الى المذكور بقوله والصفة

بحسب
بالا يكون

من مخترعات الفلاسفة الم
على كونه موجبا بالذات قوله

هذا المقام ذهب الكرامية الى نفي قدم الصفات غير ظاهر لو كان ذهابهم الى نفي القدم لصعوبة المقام

يوجب نفي قدم الصفات مطلقا لان الصعوبة في اثبات البعض ايضا باق فعلم ان نفيهم

قدمها ليس لصعوبة هذا المقام بل لامر آخر وللفاضل الجلبي في تصحيح التعريف كلام لا يرضى

به علماء الذوق الكرامية قالوا ان بينوا صحة التفسير المذكور بانه ماخوذ من العرف واللغة لانك اذا

قلت ما في الدار غير زيد فقد صدقت اذا لم يكن فيها شخص آخر مع انه ذو يد وقدرة فلو كان

الجزء غير الكل والصفة غير الموصوف لكنت كاذبا وحاصل الجواب ان المراد بالغير في قولنا

غير زيد غيره من افراد الانسان والالزام ان لا نفي جزء زيد ثوبه وامتعة الدار وهو باطل قطعا

سواء كان بحسب الوجود الى آخره اشارة الى بيان وجه تفسير الشارح قوله بحيث يتصور وجود

احدهما الخ بقوله اي يمكن الانفكاك بينهما يعني انما فسره به اشارة الى ان امكان الانفكاك

اعم من ان يكون بحسب الوجود بان يتصور وجودهما مع عدم الآخر او بحسب الحيز بان يتحرك احدهما

في حيز لم يتحرك الآخر فيه للعلم بفعل الشيء قوله يتصور وجود احدهما مع عدم الآخر من اختصاص امكان

الانفكاك بحسب الوجود فلا نقض اه لا نسلم ان لم يكن الانفكاك بينهما بحسب الحيز ضرورة

انهما لو جدا ان يكونا بانفسهما متحيزين في الحيزين فال بعض الفضلاء هذا النقض انما يورد لو اريد بالامكان

الامكان الوقوعي دون الذاتي اذ القدم ينافي الامكان الوقوعي لا الذاتي انتهى كلامه اقول

لو اريد بالامكان لزم ان يكون الصفات غير الذات لانه يمكن ان يتصور وجود الذات مع عدمها

بالامكان الذاتي لكونها ممكنة على ما هو الحق ولو اريد امكان الانفكاك من الجانبين لزم المغايرة

بين الصفات بعضها مع بعض لامكان وجود بعضها بدون البعض بحسب الذات مع قطع النظر عن العلة

[Margin:] ... الوجود لكونهما قديمين والعدم ينافي ... لعدم ... لكنه يمكن الانفكاك بينهما بحسب ...

قوله لكن

حاصله لكن يرد الالهان المفروضان وكذا المجردان المفروضان كالعقول والنفوس التى تثبتها الفلاسفة فانه
لا يمكن الانفكاك بينهما فى الوجود لكونهما قديمين ولا فى الحيز لعدم تحيزهما قلنا ما مر وحاصله
ان المراد بالانفكاك بحسب الوجود والنقص الانفكاك المذكوران منتفيان لعدم تحققهما ومادة النقض
يجب ان يكون متحققة لان المناقض مدعى لا بد له من اثبات مادة النقض ولا يكفيه مجرد الفرض
وما قاله الفاضل المحشى من ان النقض لم يمكن يرد بالممكن لا الممتنع ولا شك ان تعدد الاله ممتنع
فلا يرد النقض بالالهين المفروضين بخلاف الجسمين القديمين فانهما ممكنان نظرا الى ذاتهما
فليس بشئ لانه على تقدير تسليم كفاية امكان مادة النقض لا فرق فى الالهين والجسمين القديمين
فى ان وجود كل منهما ممتنع بالنظر الى الدليل عند المتكلمين وممكن بالنظر الى ذاتهما مع قطع النظر
عما سوا ذاتهما كما لا يخفى لما كان عدم الانفكاك آه يعنى ان الشارح لما كان بصدد بيان ان الصفات
لا تغاير الذات وجب عليه بيان عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز كما بين عدم الانفكاك بحسب الوجود
ليتم البيان الا انه ترك لان عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز كان ظاهرا ضرورة عدم كونهما متحيزين
والا فمجرد آه اى وان لم يكن عدم التعرض لكونه ظاهرا فمجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود
غير كاف لانتقاضه بالجسمين القديمين على ما عرفت وقد عرفت ايضا ان مجرد عدم الانفكاك
بحسب الوجود كاف والنقض المذكور غير وارد وكذا اكتفى الشارح به فانهم قالوا المغايرة آه
قال الامام رح ذهب الشيخ الاشعرى مع عامة الاصحاب الى ان من الصفات ما هى عين الموصوف
كالوجود ومنها ما هى غيره وهى كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال
من كونه خالقا ورازقا ومنها ما لا يقال انه عين ولا غير وهى ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه

الانفكاك

النفسية

كالعلم والقدرة والارادة الى غير ذلك من الصفات النفسية لما امتنع انفكاك بعضها

بعضها عن بعض لم نقل ان بعضها عين الصفة الاخرى او غيرها كذا في شرح المواقف

وبما ذكرنا ظهر لك ان ما قال الفاضل المحشي الظاهر انهم لم يقولوا بمغايرة الصفات الحادثة

لموصوفها كالكلام اللفظي وبهذا انظهر اي ومن عدم قولهم بعدم مغايرة الصفات ظهر ان الاستدلال

السابق اعني ان يقال في العرف واللغة ما في الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة ليس بصحيح

يدل على ان الصفة الحادثة ايضا لا تغاير الموصوف اذ قد يتصف زيد بالصفات الحادثة

القدرة والعلم والحيوة والمشية وغيرها مع صدق ذلك الكلام قد عرفت ان المراد

يعني قد عرفت في الحاشية السابقة ان تفسير الشارح قوله يمكن ان يقدر وتصور وجود احدهما

مع عدم الآخر بقوله اي يمكن للانفكاك الاشارة الى تعميم الانفكاك لا كما فهمه من تخصيصه بالانفكاك

في الوجود فنقول ان المراد امكان الانفكاك من الجانبين ولا نقض حينئذ بالعلم مع الصانع لانه لا يجوز

ان ينفك الصانع عن العالم في الوجود اذ يمكن وجوده مع عدم العالم وينفك العالم عن الصانع في الحيز

فان العالم متحيز في حيز ليس الصانع متحيزا فيه لاستحالة التحيز عن ذاته وكذا الايراد لانفكاك

بالعرض مع المحل لو ينفك المحل عن العرض في الوجود بان يعدم العرض مع بقاء المحل و ينفك العرض

عن المحل في الحيز فان حيز العرض هو المحل وحيز المحل مكانه فما قال بعض الفضلاء في دفع هذا الجواب

بان هذا لا يستقيم على ما هو المقرر المحقق عندهم من ان كلمة او في التعريف للتقسيم دون

الترديد وحاصله ان المراد ما وان قسما من المحدود حده هذا وقسما آخر حده هذا وقسما آخر

حده هذا فالمعنى حينئذ ان قسما من المتغايرين حده ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين في الوجود

اذ علم ان المتغايرين موجودان
يمكن الانفكاك بينهما بوجه وعلى هذا
فتلك الصفات النفسية م

الفاضل الجليل ان النقض بالعرض
مع المحل في ليس شيء منهما
فله التدبر فالي ٧

وفي منهما

وفسّا منهما ما يمكن الانفكاك من الجانبين في الحيز والاشكال عنا ما اقتضاه اول
هذا لانما يرد لو كان التعميم ههنا مستفادا من كلامه وليس كذلك كيف وهو غير مذكور
في تعريف الشيء بل هو مستفاد من ذكر لفظ الانفكاك في التعريف غير مقيد بقيد في الوجود
او في الحيز حيث قال اي يمكن الانفكاك بينهما فان المعنى الغيران ما يمكن الانفكاك نعم لا يتم
الجواب الذي ذكره المحشي اذا اخذ كلامه او في التعريف كما قال بعضهم الغيران ما يمكن الانفكاك
بينهما في الوجود او في الحيز اذ لا يمكن التعميم حينئذ لان كلامه والتعميم لا للترديد فتامل نعم يرد
الاشكال اه اي يرد الاشكال بالعلم مع الصانع لو اريد الانفكاك من الجانبين على ما قال
الغيران ما يمكن انفكاكهما في عدم او في حيز لعدم امكان انفكاك الصانع عن العالم في العدم والحيز
ان قلت لعلهم ارادوا الخ يعني لعل مرادهم بجواز الانفكاك جواز ان لا يكون احدهما قائما
بالآخر ولا في محله وان لا يكون متقوما وحاصلا به فلا يكون الصفات مغايرة للذات
لامتناع ان لا يكون الصفات قائمة بذاته ولا الصفات بعضها مع بعض لعدم جواز
ان لا يكون بعضها في محل البعض الآخر ولا الجزء بالنسبة الى الكل لامتناع ان لا يكون
الكل متقوما به ولا ينتقض بالعالم مع الصانع لان العالم غير قائم بالصانع ولا في محله ولا
متقوم به لامتناع ان يكون الصانع محلا للعالم او حالا في محله او جزء الشيء وكذا لا يرد
النقض بالعالم بالعرض بالنسبة الى المحل لانه يتقوم العرض بالمحل بان يتعدم مع بقاء المحل
فيكونان غيرين قلت مثله آه حاصله ان لفظ امكان الانفكاك لا يدل على المعنى
المذكور وهل هذا الا تجوز تخصيص كل تعريف اعم وتعميم كل تعريف اخص تحصيلا للمساواة

ينهما اي في وجود في الانفكاك كان ...

سـقـم

لا يستحاله خلو ... ولا في الحيز ... لامتناع ... والمكان ... العالم في ... القدم

الا الغير ... تخصيص ... لا ... النقض ... هذا

وهو فاسد كما لا يخفى علم انه يرد الى آخره اي مع كونهما حالا بلا التفات اليه غير صحيح لانه يرد
عليه التشخص فانه على تقدير ان يكون موجودا غير محله مع عدم جواز ان لا يكون محله منفوعا به وكذا
الاعراض اللازمة على تقدير وجودها لا يجوز ان لا يكون قائمة بمحالها مع كونها متغايرة لها
وانما قلنا على تقدير وجودها لان الاعراض اللازمة غير موجودة عند الشيخ الاشعري ضرورة ان العرض
لا يبقى زمانين وقيل في توجيه قوله على انه يرد عليه التشخص ان التشخص لا يجوز ان لا يكون قائما بمحله مع
غير محله بالاتفاق وفيه انه ح داخل في الاعراض اللازمة فلا وجه لافراده بالذكر هذا لكن يرد على
كلام المحشي التي مادة النقض لا بد ان يكون موجودة وعلى تقدير وجودها لهم ان يقولوا ان التشخص والاعراض
اللازمة لا يكون مغايرة للتشخص ولمحالها قوله يرد عليه انهم صرحوا بان الكلام اه يعني انه لا يجوز وجود الذات
بدون الصفة لانهم صرحوا بان الكلام بالعدم المغايرة انما هو في الصفات اللازمة على ما صرح به فيما سبق من نقل
الآمدي بل القديمة على ما ذكره الش وهذا الجواب الاصل انما هو باعتبار كون القديمة اخص من اللازمة من حيث
المفهوم والاعم من حيث الصدق بهما متلازمان ضرورة انه لا لازم سوى صفات الواجب بناء على تجدد
الاعراض فلا يوجد الذات بدونها لانها لازمها وقدمها تمتنع انفكاكها عن الذات قال
بعض الفضلاء المراد بالصفات الصفات الحادثة ولعل هذا على ما هو المشهور من مذهب الشيخ
من ان كل صفة لا تغاير الموصوف كالجزء انتهى كلامه وفيه ان الش قد صرح في صدر الاشي بان الكلام
في الصفات القديمة حيث قال بخلاف الصفات الحادثة فالمناسب ان يورد الاعتراض موافقا
لما قرره اولا على انما ذكره من عدم مغايرة الصفات الحادثة لم ينقل من الشيخ الاشعري والدليل
يقتضيه كيف هو مخالف لما تقرر عنده من تجدد الاعراض اذ تتحقق حينئذ الانفكاك من جانب الموصوف

مع الكل

بحسب الوجود وعن جانب الصفة بحسب الخير ثم ادهم اه جواب سوال تقريره ان انفكاك
الصفات اللازمة بل القديمة عن الذات ممكن بالقياس الى ذواتها وان منع لزومها
وقدمها الانفكاك والامتناع بالغير لا ينافي الامكان الذاتي وحاصل الدفع ان المراد
بامكان الانفكاك جواز انفكاك احدهما عن الآخر بلا مانع من وقوع ذلك الانفكاك
اعني الامكان الوقوعي وهو ههنا منتف لان اللزوم والقدم مانع من وقوعه فلا يكفي
مجرد الامكان بحسب الذات نقل عنه اقول ان لم يكن مجرد الانفكاك كافيا في التغاير لزم
ان لا يكون الذات مغاير العرض اللازم واقول في جوابه ان المراد بالانفكاك كما وقت
اعم من ان يكون بحسب الوجود او بحسب الخير فافهم انتهى كلامه يعني ان العرض اللازم مغاير المحل
لتحقق الانفكاك بينهما من جانب واحد في الخير لان خير المحل مغاير لخير العرض كما لا يخفى
لان الكليين الى آخره بيان للقرينة الدالة على ان المراد العرض والمحل ابدا اه الحرسي
يعني ان الكلام في الغيرين وهما لا يكونان الا موجودين فهذه قرينة على ان المراد العرض
والمحل الجزئيان فان الكليين غير موجودين في الخارج وعدم تصور هذا العرض اه
لان العرض الجزئي غير جملة متشخصاته المحل الخاص فلا يمكن تصوره من حيث كونه جزئيا
بدون محله ويرتظهر الى آخره اي بان اعتبار وصف الاضافة يستلزم ان لا يكون
بين العلة والمعلول تغاير لظهر خلل ما ذكره تقريره ان العالم قد يتصور الى آخره لان
تصور العالم بدون الصانع من حيث كونه معلولا لا يصح لانه يستلزم لتصور احدا المتضايفين
بدون تصوره بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن وصف الاضافة غير مفيد في كونه مغايرا هو صحيح
الارسل

للصانع لان وصف الاضافة متفرع على ما لا غرض به التسلسل اقول الجواب عن النقض بالعلم مع الصانع

على تقدير صحة الانفكاك عن الجانبين قد تم بقوله المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر

اراده

ولا يخفى انه على ذلك التقدير لا يرد النقض بالجزء مع الكل والصفة مع الذات بل هو على

تقدير ارادة الانفكاك من احد الجانبين فاعتبار وصف الاضافة انما هو جواب على تقدير

اختيار الشق الثاني الا ان عبارة الشارح غير الجواب الثاني بقوله بخلاف الجزء مع الكل

ناقصة عن اداء المقصود وموهمة بانه تتمة الجواب السابق بل على ما قلنا قول الشارح في الجواب به

ولو اعتبر وصف الاضافة حيث فصله عما قبله فان ما قبله رد للجواب الاول وقوله ولو اعتبر الى آخره

رد للجواب الثاني المختار اليه بقوله بخلاف الجزء مع الكل وبما ذكرنا علمت انه يظهر من اعتبار وصف

الاضافة حل قال الشارح والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب الى آخره لانه جواب بنقل الاضافة حل

لا اعتبار الاضافة فتأمل قال الفاضل المحشي انت خبير بان وصف الاضافة في صورة العالم

بالنسبة الى الصانع كان فرضيا تقديريا قبل اقامة البرهان فكان الكلام ههنا مبنيا على ان

يتصور العالم موجودا مع قطع النظر عن اعتبار وصف وصف العلية والمعلولية فان العلية و

والمعلولية غير ظ بخلاف وصف الاضافة في صورة الكل والجزء والعلية والمعلولية وكون ذلك

فان وصف الاضافة متحقق لا فرضي فكان ابطال الشارح هناك مبنيا على اعتبار وصف الاضافة

بالفعل لا على قطع النظر عنه فلا اشكال انتهى كلامه اقول كثيرا ما يصدق بوجود الكل

ثم يطلب بالبرهان وجود الجزء لخفاء كونه جزءا فوصف الاضافة فيه ايضا فرضي قبل اقامة البرهان

فالفرق المذكور غير بين يرد عليه ان مجرد التغاير لا يوجب ... بان ما هو المفهوم من عبارة الشارح

ان التغاير المفهوم شرط لافادة الحمل وانه لا يفيد بدونه لا انه كاف فيه ويمكن ان يقال

معنى التغاير في المفهوم ان يكون مفهوم المحمول او ازيد اعم ما يفهم من الموضوع فالنقض

بالمثال المذكور غير وارد لكون مفهوم المحمول جزءا من مفهوم الموضوع تامل واعلم ان تفسير

الحمل بالاتحاد في الهوية والتغاير في المفهوم لا يصح في العدميات فتفصيل شرط الحمل الاتحاد

ذاتا بمعنى ان ما صدق عليه ذات واحدة والتحقيق ما ذكره في حواشي شرح التجريد ان الحمل

في الذاتيات هو الاتحاد وفي العرضيات هو الاتصاف كذا قيل بدل ان انما فيه فعلى هذا

قوله فصل بالضاد المعجمة ومعناه حينئذ انه تصحيف فاصل اي زائد لا فائدة فيه لورودها

عند من تمسك ان انما فيه حيث قال كما في قوله ان كل نفس لما عليها حافظ لان لما بمعنى

الا استثنا الدخول على الاسم كلامه وفي بعض النسخ بدل ان فيه باللام المتصل مع النون لكن

وقوله فصل بالصاد المهملة فمعناه انه تصحيف وتغير بسبب فصل اللام عن النون

وفي بعض النسخ تصحيف محل اذ لا يمكن عطف آه مثل ان يقول انه معطوف على قوله

لصار بحسب المعنى اذ ما له الى لو كان الواحد غيرها يلزم الواحد غير نفسه وان يكون العشرة

بدونه او معطوف على ضمير كان على ما وقع في بعض نسخ الشرح بدل لفظ صار فيكون المعنى

لكان كون العشرة بدونه وكل ذلك تعسف وتكلف فقيل عنداي بتقدير ان يقال لزم

ان يكون العشرة بدونه وعلى هذا يكون معطوفا على قوله لصار وعلى تقدير ان

انما صح يكون معطوفا على قوله لا نه من العشرة وحينئذ لا يرد النقض باللازم لانه لا يصدق عليه انه جزء منه

انتهى يعني انه يصدق على اللازم انه ان لا يكون بدون الملزوم لكن لا يصدق عليه انه بعض

وان

اسكون

من الملزوم فلا يرد النقض به على الدليل ونقض ايضا الى آخره اى مع كونه محتاجا

الى التكلف نقض بالالزم فانه غير الملزوم عند المتغير مع جريان الدليل المذكور فيه بان

يقال لو كان اللازم غير الملزوم لزم ان يكون بدونه لانه يحال فيلزم ان لا يكون اللازم

غيرا ويمكن ان يعبر بالنقض التفصيلى لانه لو كان الواحد غير العشرة يلزم ان يحصل العشرة

بدونه فان اللازم غير عندهم مع انه لا يكون الملزوم بدونه لا يقتضى النفسية اى

العينية حتى يلزم من نفى غيرية الشئ لنفسه مغايرته لنفسه ولا يخفى عليك ان لزوم مغايرة الواحد

لنفسه غير موقوف على ان كونه جزء من العشرة وعدم تحققها بدونه يستلزم العينية فلو كان

مغايرا لها يلزم مغايرته لنفسه لان المغاير للشئ مغاير لما ليس غيره اذ لو كان عينه يلزم تصادق

بالمغايرة واللاغيرية بالنسبة الى شئ واحد فالصواب ان يقال فى توجيه النظر اذ كون

الشئ من الشئ او عدم تحققه بدونه لا يقتضى عدم المغايرة بينهما وبالجملة منع

الى آخره فلا يلزم من مغايرة الواحد للعشرة ومغايرة يدزيته له مغايرتهما لنفسهما

فان للعلم تعلقات الخ حاصله ان تعلقات علمه تع على نوعين تعلقات بذاتها الازليات

والمتجددات لكن تعلقاتها الازلية بالمتجددات باعتبار انها ستجد واى من غير ان

يكون مقيدة بالزمان بل على وجه كلى كما يتعلق بالامور الكلية الكلية الغير المتجددة على

تحقيقه وهذه التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل ضرورة عدم تناهى متعلقاتها اعنى

جميع ما يمكن ان يعلم من الامور الازلية والمتجددة لشموله الممكن والممتنع والواجب وتعلقات

فيما لا يزال مختصة بالمتجددات باعتبار انها متجددة فى زمانى الحال والاستقبال وهذه التعلقات

الملزوم

بان يقال الخ

بل يتم بمجرد بيان ان ليس العشرة مغايرا له سواء كان لنفسه او لا اذ يكفى ان يقال انه من العشرة وهى لا يكون بدونه فلا يكون العشرة مغايرا له فلو كان الواحد مغايرا لها يلزم مغايرته لنفسه

فى الازل من غير ان يكون مقيدة بالزمان شاملة لجميع ما يمكن تعلق العلم به منه

خاو ثة متناهية بالفعل ضرورة حدوث متعلقاتها وتناهيها سواء كان مجتمعة او متعاقبة
في الوجود لان كل ما هو موجود متناه ولا يلزم من تغير المتجددات بحسب تجددها الزمان و
متعلقاتها تبدل ذات الواجب من صفة العلم بل في تعلقاتها التي هي امور اضافية و
لا فا وفيه هذا ما يدل عليه الجمهور وذهب بعض المحققين الى ان علمه بالمتجددات
بانها وجدت الآن او العلم بانها ستوجد واحد فلا حاجة الى اثبات تعلقات حادثة بعلم كما
بالمتجددات باعتبار وجودها فان من علم ان زيدا سيدخل الدار غدا فعند حصول الغد
يعلم بهذا العلم انه دخل الدار الآن اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة وانما يحتاج
احدنا الى علم آخر متجدد وهو علم انه دخل الآن لطريان الغفلة عن الاول والباري تعالى منزه عن
الغفلة فيكون علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد واما قال بالفعل لان تلك التعلقات غير
غير متناهية بالقوة بمعنى انها لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه تعلق آخر لان متعلقاتها
ايضا غير متناهية بهذا المعنى على ما مر في تحقيق ان مقدوراته تعالى غير متناهية وبما قررناه
اندفع ما قيل انه انما يصح الحكم بان المتجددات سواء اخذت باعتبار تجددها او باعتبار
انها وجدت الآن او بالفعل متناهية ببرهان التطبيق فيكون تعلقات العلم بتلك ايضا
متناهية سواء كانت التعلقات ازلية او متجددة اذ ليس معنى قولهم وللعلم تعلقات
قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة الى كل واحد من الازليات كما سبق ان مجموع الازليات
والمتجددات غير متناهية كما لا يخفى لجعلها ممكن الوجود اي يعني ان القدرة صفة تجعل
المقدورات ممكنة الوجود اي الصدور من الفاعل بمعنى انها صفة بها يمكن التاثير والايجاد

مسبحه
بحد د الازمان

اي صفة علم ما زعمت الفلاسفة
لان ذلك لا يوجب تغيرا في صفة
العلم م ح

متناهية ١

[illegible]
كما المتجددات [illegible]

الازليات والمتجددات
ان يحصل للعلم تعلقات
غير متناهية بالنسبة ١

من الفاعل لا بمعنى انها تجعل المقدورات ممكنة الوجود اى الصدور من الفاعل بمعنى انها
صفة لا في نفسها لان الامكان بمعنى استواء الطرفين بالنسبة الى ذاته امر ذاتى للممكن لا يجعل
القدرة به تعالى هذا مقدور لانه ممتنع او واجب فلا يصح ان يكون اثر الله تعالى
وتحصيل الكلام ان المتكلمين افترقوا فرقتين منهم من اثبت التكوين صفة مغايرة
القدرة والارادة ومنهم المصنف ومنهم من نفاه فمن اثبت التكوين قال ان القدرة
صفة من شانها صحة التاثير والايجاد ومن الفاعل والتكوين صفة من شانها الايجاد
بالفعل بمعنى ان الممكن الذاتى تعلقت القدرة به في الازل وصح صدوره عنه اذا
ترجح بتعلق الارادة احدهما المعينة تعلق التكوين بايجاده فوجد فعلى هذا التعلقات
[illegible]ره كلها قديمة غير متناهية بالفعل لان الممكنات التى يصح صدورها عن الواجب غير
متناهية والنافون للتكوين قالوا ان القدرة صفة من شانها الايجاد واما صحة الصدور
فهو امر لازم للامكان الذاتى لانه اذا كان الطرفان متساويين صح كل منهما للفاعل
فلا يحتاج صحة الصدور الى المخصص انما المحتاج صدور احدهما بعينه عن الفاعل الى
المخصص وهو الارادة فلا حاجة الى اثبات التكوين ثم هؤلاء افترقوا فرقتين وقال
بعضهم ان القدرة متعلقة في الازل بايجاد المقدورات لكن الارادة اذا تعلقت
وجد المقدور فيما لا يزال فالقدرة وتعلقاتها كلها قديمة عندهم ولا حاجة في حدوث
الممكنات الى امر آخر فعندهم يكون مقدورات الله تعالى غير متناهية بالفعل في الازل
ضرورة ان ما يوجد فيما لا يزال غير متناه بالقوة وقال بعضهم انها متعلقة فيما لا يزال

لكن وراكه ليس بمقدور الله

حاشية

بإيجاد المقدورات

يعني أن الإرادة إذا رجح أحد طرفي الممكن تعلقت القدرة بإيجاده فوجد
فعلى هذا تعلقات القدرة حادثة بحسب تعدد المقدورات فعندهم مقدوراته تعالى
متناهية بالفعل ضرورة أن الموجودات غير متناهية بالقوة إذ لا تنتهي إلى حد لا تتصور
فوقه تعلق القدرة هذا محصول كلام المحشي والأولى أن يقال على مذهبنا في التكوين
أن القدرة تعلقين أحدهما أزلي بها يصح صدور الممكنات عن الفاعل وتلك التعلقات
قديمة غير متناهية بالفعل لعدم تناهي الممكنات وتعلق ثاني حادث بها يوجد المقدورات
وهي التعلقات الحادثة بعد تعلق الإرادة بترجح أحد طرفيه وهذه التعلقات متناهية
بالفعل غير متناهية بالقوة كما هو متعلقاتها فذكرها للتنبيه على أن الأولى حيث
ذكرها متصلا بالقدرة ودل على صحة الإطلاق إلى آخره يعني ذكر القوة للتنبيه على أنه
يصح إطلاقها على الله تعالى بمعنى أنه يصح أن يقال إن القوة صفة له تعالى لا بمعنى أنه يصح الإطلاق
الإطلاق القوي المشتق منه عليه تعالى فلا يرد ما قال الفاضل المحشي بكون أنما قد صح له تعالى
لا يدل على صحة إطلاق المشتق عليه فإن الإطلاق موقوف على الإذن الشرعي إلا يرى أن
الاستواء والوجه واليد والقدم صفة له تعالى مع عدم صحة إطلاق المشتق على ذلك عليه تعالى
وهما صفتان زائدتان على الذات تنكشف بها المسموعات والمبصرات كما تنكشف
لنا بإحدى هاتين الصفتين غير أن يكون على سبيل الانطباع أو وصول الهواء
مغايرتان للعلم فإنا إذا علمنا علماً تاماً بالشيء ثم أبصرناه أو سمعناه نجد بالبداهة فرقاً
بين الحالتين ونعلم بالضرورة أن الحالة الثانية مشتملة على أمر زائد مع العلم فهما فذلك

متناهي

الزايدة هو الابصار عند الاشاعرة والجمهور من المعتزلة والكرامية قال في

شرح المقاصد الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ الاشعري اي الاحساس من انه

علم بالمحسوس لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات

والبصر علما بالمبصرات انتهى كلامه واما اثبت صفتين زائدتين لان القران والاحاديث

على ما انه يمكن التصاف فيه فلا حاجة الى تاويله ولعل لهما غيرهم لط اي فلذلك

والكعبي وابو الحسن البصري بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث تعلقه على وجه يكون

للانكشاف التام الذي يكون لنا بعد استعمال تلك الحاستين وحاصل كلامهم ان

للعلم بالنسبة الى المسموعات تعلقين تعلق لذي بها ينكشف انكشافا تاما

بالانكشاف التعلقي الذي يكون لنا بعد استعمال العاقلة وتعلق آخر حادث

بعد حدوثها انكشافا جليا شبيها بالانكشاف التخيلي الذي يكون لنا

استعمال الحاستين المذكورتين فهو باعتبار هذين المعلقين يسمى بالسمع والبصر ف

اي العلم الى آخره لان للعلم تعلقا ثانيا يحدث لحدوثها ومن تمسك برأي

اي من تمسك في اثبات الصفتين المغايرتين للعلم يلزمه ان يقول بالذوق والشم

اللمس في ذاته اي العلم بالمذوقات والمشمومات والملموسات يكون قبل وجود

والشم واللمس انما يكون بعد وجودها فيكون هذه الصفات مغايرة للعلم في ذا

ولا ينحصر الصفات عنده في السبع قال السيد الشريف في شرح المواقف وانما

بالشم والذوق واللمس لعدم ورود النقل بها قال بعض المحققين الاولى ان يقال

والمبصرات

التعلقي

ضرورة

السبع

بما ورد النقل بهما اثباتا وعرفنا انهما لا يكونان بالاثنين الموقوفين وا عرفنا لعدم الوقوف على حقيقتهما عند من لا يقول بالتكوين الى آخره نقل عنه والتشابه لا يصح على مذهب من لا يقول بالتكوين مطلقا بل على الآخرين منهم كما مر آنفا اعترض عليه الى آخره ان الارادة التي من شانها التخصص عند التعلق الى التساوي نسبتها الى المتعلقين اعني طرفي الفعل والترك فيحتاج الى مخصص آخر وينقل الكلام الى ذلك المخصص فيلزم التسلسل او الدور وان لم يثبت ولا بل من شانها التعلق بجانب واحد لذاته يلزم الايجاب وينتفي الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك الذي اثبته الشيخ الاشعري ضرورة ان احد الطرفين لازم الذات واكل من بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل متحققا لا يقال لم لا يجوز ان يكون للارادة او لمخصص آخر نوع خصوصية باحد المتعلقين ولا تبلغ تلك الخصوصية الى حد الوجوب فلا يلزم الايجاب الادلة لانا نقول ان الخصوصية ما لم تنته الى حد الوجوب لا يكون مخصوصة للنوع لانه اذا صار الوقوع بسبب تلك الخصوصيات اولى بلا وجوب وكانت كافية في وقوعه فليفرض وقوعها في وقت والعدم في وقت آخر فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوقوع لمرجح لزم الترجيح بلا مرجح وان كان لمرجح لا يكون تلك الخصوصية كافية بل نقول اذا لم يكن الاولوية واصلة حد الوجوب يلزم ترجيح المرجوح لانه مع وجود تلك الاولوية لاحد الطرفين يجوز وقوع الطرف الآخر لعدم انتهائها الى حد الوجوب فاذا فرض وقوع الطرف الآخر مع وجود الاولوية لاحد الطرفين يلزم ترجيح المرجوح ولذا قالوا في تعريف الارادة صفة

حاصمة

الارادة والارادة لازم فكون احد الطرفين لازم

تنتهي

للوجوب

توجب تخصيص احد المقدورين ولم تقولوا اصفر ترجيح احد المقدورين وقالوا ان المعلول
ما لم يجب وجوده عن العلة لم يوجد لا نقول الارادة صفة ما جواب عن الاعتراض حاصله
انا نختار الشق الاول ولا نسلم لزوم الاحتياج الى مخصص آخر فان الارادة صفة من شانها
ومقتضى ذاتها انها اذا تعلقت بصحيح صدور الفعل وتركه عن الفاعل من غير احتياج الى
مخصص آخر فيجوز تخصيصها المساوي بل المرجوح لانا نقول الكلام في وجود
تلك الصفة الى آخره يعني لا نسلم وجود الصفة التي من شانها صحة الفعل والترك من غير
مخصص بل هو ممتنع لاستلزامه المحال الذي هو ترجيح احد المتساويين بلا مرجح وقد اجيب عنه
بان اللازم هو ترجيح احد المتساويين اي ايجاده من غير مرجح اي من غير سبب داع الى
فهو ليس بمحال بل هو واقع فان الهارب من السبع اذا ورد له طريقان متساويان فانه يختار
احدهما من غير داع وباعث عليه وكذا العطشان اذا كان عنده قدحان من ماء متساويان
من جميع الوجوه والجائع اذا كان عنده رغيفان متساويان وانما المحال هو ترجيح احد المتساويين
اي وقوع احدهما من غير مرجح اي موجد وموقع وهو غير لازم من كون الارادة مرجحة كما لا يخفى
وانت خبير بان الظاهر ان هذا الجواب لا يجدي نفعا لان الشرح يجوز ان يكون مخصص احد المقدورين
بالوقوع في وقت معين هي القدرة واستواء نسبتها الى الطرفين والاوقات انما
يستلزم الترجيح بلا مرجح لا الترجح بلا مرجح اذ المرجح الموجود هو الذات وهو موجود
والفرق بان القدرة مرجحة يستلزم الترجيح دون الارادة مشكل علينا انا نقول
يستلزم الترجح بلا مرجح ههنا فقد صرح السيد الشريف في شرح المواقف في مبحث الامكان ان الترجيح بلا مرجح ضعفا ولا نحكم عنه

لذا ولا